

मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत**.

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

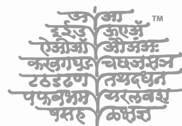
वर्ष ३२

जानेवारी १९८०

अंक ४

नवभारत

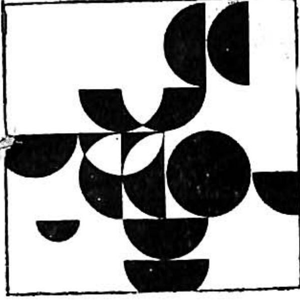
अनुक्रमणिका



राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई



महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृती मंडळ पुरस्कृत
प्राज्ञपाठशाला मंडळ वाई, संचालित मासिक

नवभारत

वर्ष ३३ । अंक ४ । जानेवारी १९८०
किंमत २ रुपये । वार्षिक वर्गणी १८ रुपये

संपादक

मे. पुं. रेगे

व्यवस्थापकीय पत्रव्यवहार :
पां. गो. आपटे,
व्यवस्थापक 'नवभारत' मासिक
द्वारा : प्राज्ञ प्रेस, वाई (जि. सातारा)





अनुक्रमणिका

नवभारत

जानेवारी १९८०

अ नु क्र म

लेखक-परिचय

Δ **रा. ना. चव्हाण :** सामाजिक कार्यकर्ते, सामाजिक चळवळींचे चिकित्सक अभ्यासक व लेखक, १३७८, रविवार पेठ, वाई–४१२ ८०३. Δ **दि. य. देशपांडे :** तत्त्वज्ञानाचे सेवानिवृत्त प्राध्यापक, २४ अंबाझरी ले आऊट, नागपूर ४४० ०१०. Δ **वसंत स. जोशी :** मराठीचे प्राध्यापक व विभाग-प्रमुख, मानव्य व वाणिज्य महाविद्यालय, वाई–४१२ ८०३. Δ **सौ. शामला वनारसे :** सेंटर फॉर सायकॉलॉजिकल सर्व्हिसेस (पुणे) असोशिएट ट्रेनर; मानसशास्त्रीय विषयावर वैचारिक लेखन व कथालेखन; 'चंद्रपूर्णा', ७/१, कर्वे रोड, पुणे–४११ ००४. Δ **अ. ना ठाकूर :** मराठी विश्वकोशात विज्ञानकक्षेचे सहसंपादक, वाई. Δ **अनिरुद्ध कुलकर्णी :** फ्रेंच, जर्मन, इंग्रजी साहित्याचे तसेच तत्त्वज्ञानाचे अभ्यासक व कॉंटिनेंटल प्रकाशन (पुणे) चे मालक; कॉंटिनेंटल प्रकाशन, विजयानगर कॉलनी, पुणे–४११ ०३०. Δ **आ ह. साळुंखे :** लालबहाद्दूर शास्त्री कॉलेज सातारा, येथे संस्कृतचे प्राध्यापक व विभागप्रमुख, विश्वकोशातील संस्कृत व धर्म विषयांचे अभ्यागत संपादक, ४०२, गुरुवार पेठ, सातारा. Δ **प्र. मं. बांदिवडेकर :** राज्यशास्त्राचे प्राध्यापक व विभागप्रमुख; मानव्य व वाणिज्य महाविद्यालय; वाई–४१२ ८०३. Δ **तानाजी ठोंबरे :** मराठीचे प्राध्यापक, वार्शी महाविद्यालय, बार्शी; लताकुंज, शिवाजीनगर, बार्शी; जि. सोलापूर. Δ **यशवंत शिंदे :** इंग्रजीचे प्राध्यापक, मानव्य व वाणिज्य महाविद्यालय, वाई–४१२ ८०३.

संपादकीय—



जन्म १५–४–१८९३ मृत्यू २१–१२–१९७९

कै. प्रा. न. र. फाटक

प्राज्ञपाठशाळा मंडळाशी न. र. फाटक ह्यांचा संबंध १९३३ साली आला. १९३५ साली मंडळाचे सदस्य झाले तेव्हापासून १९७५ पर्यंत ते प्राज्ञपाठशाळा मंडळाच्या विविध कार्यांशी निगडित झाले होते. निसर्गरम्य भोर संस्थानमधील जांभळी येथे १५ एप्रिल १८९३ रोजी फाटक यांचा जन्म झाला. त्यांचे शिक्षण बी. ए. पर्यंत झाले होते–बी. ए. ला तत्त्वज्ञान घेतले होते. वडिलांची सरकारी नोकरीत निरनिराळ्या प्रांतात बदली होत होती. त्यामुळे महाराष्ट्र, मध्यप्रदेश, पंजाब व राजस्थान मधील शहरांमध्ये माध्यमिक व उच्चशिक्षणार्थ फाटकांना राहण्याची संधी मिळाली. परंतु पुढील सर्व कारकीर्द महाराष्ट्रात झाली. शनिवार २१ डिसेंबर १९७९ रोजी मुंबई (गिरगांव, नवी भटवाडी) येथे दिवसा एक वाजता त्यांचे निधन झाले. इतिहास संशोधक कै. द. वा. पोतदार यांचे निधन ६ ऑक्टोबर १९७९ रोजी झाले. तेव्हा त्यांचे दीर्घकालीन मित्र फाटक म्हणाले, 'तुमच्यामागून आलोच.' अंतकाळ जवळ आलेला आहे ही गोष्ट त्यांच्या लक्षात कित्येक महिने आली होती. "आता हे सारे अटळ आहे" असे ते म्हणू लागले. पोतदार आणि फाटक हे दोघेही इतिहास संशोधनात जवळजवळ पाच तपे रमलेले! दोघांचाही मुख्य विषय मराठ्यांचा इतिहास व मराठी साहित्य हा होता. पोतदार यांनी इतिहास संशोधनाची साधने जमविण्यात सबंध आयुष्य घालविले; परंतु त्या साधनांच्या आधारावर महत्त्वाचे साहित्य निर्माण करू शकले नाहीत. उलट फाटक यांचे साधनसंशोधन चालत असतांनाच साधनांतून निघणाऱ्या निष्कर्षांवर साहित्यनिर्मितीचे कार्य निरंतर अखेरपर्यंत चालू राहिले; फाटकांचे ज्ञानदेव, एकनाथ, रामदास, म. गो. रानडे, लोकमान्य, गो. कृ. गोखले इत्यादिकांवरचे लेखन हे महाराष्ट्राच्या इतिहासाचा

आधार होय. त्यामुळे महाराष्ट्राच्या बौद्धिक संस्कृतीत मोठ्या मोलाची ग्रंथसंपत्तीची भर ते टाकू शकले. फाटक हे त्यामुळे अजरामर झाले आहेत.

महाराष्ट्राच्या सार्वजनिक जीवनात ते एक झुंझार पत्रकार म्हणून १९१८ ते १९३५ या काळात चमकत होते. ' इंदुप्रकाश ' या नेमस्तांच्या नियतकालिकात संपादक म्हणून अनेक वर्षे काम केल्यावर भारतीय स्वातंत्र्य आंदोलनाला वाहिलेल्या कै. नाटकसम्राट खाडिलकर यांच्या 'नवाकाळ' या दैनिकात उपसंपादक म्हणून त्यांनी विपुल लेखन केले. ते महाराष्ट्रातील व भारतातील वास्तविक घटना आणि त्यांचा विशिष्ट देशकाल यांची निश्चित अशी दखल घेऊन, विचार करणारे ग्रंथकार होते. त्यामुळे साहित्यसम्राट कै. न. चिं. केळकर यांनी लिहिलेल्या टिळक चरित्रातील अनेक घटना कशा अवास्तव आहेत हे सप्रमाण दाखवून महाराष्ट्राच्या बौद्धिक जगात अग्रगामी समीक्षक म्हणून ते प्रथम झळकू लागले. इतिहासक्षेत्रात आणि साहित्य क्षेत्रात त्यांनी दबदबा निर्माण केला, तो त्यांनी ' विविधज्ञानविस्तार या प्रतिष्ठित वैचारिक मासिकात लिहिलेल्या समर्थ रामदास स्वामींवरील लेखमालेमुळे. त्यांनी त्यात असे सिद्ध केले की स्वामी रामदास हे राजकारणी संत नव्हते; रामदास शिवाजी भेट स्वराज्य स्थापने-नंतरची; शिवाजी महाराजांच्या स्वराज्य स्थापनेच्या लढ्याशी त्यांचा काही संबंध नव्हता; ते इतर संताप्रमाणेच शुद्ध भक्तिमार्गी होते आणि धार्मिक संस्थांची निर्मिती करीत होते. समर्थ रामदास आणि स्वराज्यसंस्थापक शिवाजी यांचा राजकारणात प्रत्यक्ष संबंध होता, याला काही प्रत्यक्ष वा अप्रत्यक्ष लेखी प्रमाण मिळत नाही, असे त्यांनी आव्हानपूर्वक सिद्ध केले, व ते सर्व तर्कशुद्ध म्हणून मान्य करावे लागते. तरी फाटकांनी हा मुद्दा फार ताणला; मर्यादेबाहेर ताणला ! समर्थस्वामींना इतर संताप्रमाणेच राजकारण – पराङ्मुख ठरविण्याकरिता समर्थ वाङ्मयात वारंवार येणाऱ्या ' राजकारण ' शब्दाचा वाच्यार्थ टाकून ' चातुर्य ' असा गौण अर्थ ठरविण्याचा जो खटाटोप फाटकांनी केला त्यात त्यांचा केवळ हेकेखोरपणाच उघडकीस आला. कारण, समर्थ वाङ्मयातील 'राजकारण' शब्दाचे संदर्भात तेथे वर्णिलेली भारतीयांची धार्मिक सामाजिक संस्कृती, समाजरचना व राजकीय बेबंदशाही लक्षात घ्यावीच लागते. तेथे वाच्यार्थच घ्यावा लागतो. नाहीतर तेथील ' राजकारण ' शब्द अर्थशून्य ठरतो. ' विविध-ज्ञानविस्तार ', इंदुप्रकाश, नवा काळ, विविधवृत्त, मौज इ. नियतकालिकांतील त्यांची पत्रकारिता चांगलीच गाजली. स्वतःच्या नावाने वा 'आलमगीर,' 'सत्यान्वेषी,' 'फरिश्ता' अशा टोपण नावां-खालीही त्यांनी लेखन केले. वृत्तपत्रव्यवसाय सुटल्यानंतरही नियतकालिकांशी लेखक वा स्तंभलेखक म्हणून त्यांचा संबंध शेवटपर्यंत कायम राहिला. यांतील त्यांचे अनेक लेख फार मोलाचे आहेत.

१९३५ साली प्राज्ञपाठशाळा मंडळाशी फाटकांचा संचालक मंडळाचे सदस्य म्हणून संबंध आला. यावेळी मुंबईचे न्यायमूर्ती सर सिताराम पाटकर हे प्राज्ञपाठशाळा मंडळाच्या धर्मकोश मंडळाचे अध्यक्ष होते. धर्मकोश मंडळाच्या अनेक बैठकी होत. या बैठकीत न्या. प्र. बा. गजेंद्रगडकर, कै. श्री. पु. मं. लाड इत्यादी मंडळींबरोबर अनेक विषयांवर चर्चा चालत असे. या चर्चांमध्ये न. र. फाटक यांची विद्वत्ता, सूक्ष्म समीक्षकता, साहित्यिक मार्मिकता प्रकट होत असे. न्या. पाटकरांच्या लक्षात आले की, फाटक हे केवळ साधे बी. ए. पदवीधर असले तरी व्यासंगी, अनेक विषयांत मूलग्राही विद्वत्ता संपादन केलेले, गृहस्थ आहेत. ते महाविद्यालयीन अध्यापनासही समर्थ आहेत. म्हणून पाटकर यांनी स्वतः कुलगुरू या नात्याने महिला विद्यापाठाच्या मुंबई येथील महाविद्यालयातील मराठी प्राध्यापकाच्या आसनावर फाटकांची नेमणूक केली. दोन वर्षे या महाविद्यालयात काम केल्यावर मराठीचे प्राध्यापक म्हणून त्यांची नेमणूक रामनारायण रुईया महाविद्यालयात झाली व तेथूनच ते मुदत संपल्यावर १९५७ साली निवृत्त झाले. त्यांच्या हाताखाली, त्यांच्या मार्गदर्शनाखाली अनेक विद्यार्थी व विद्यार्थिनी उत्कृष्ट पदवीधर होऊन तयार झाले. महाराष्ट्राच्या शैक्षणिक क्षेत्रात वा सार्वजनिक जीवनात काम करणारे हे विद्यार्थी व विद्यार्थिनी, मोठ्या अभिमानाने आपण फाटकांचे शिष्य आहोत,असे सांगत असतात.

अनुक्रमणिका

महाविद्यालयीन शिक्षण क्षेत्रातून निवृत्त झाल्यावर त्यावेळचे मुंबईचे मुख्यमंत्री श्री. यशवंतराव चव्हाण यांच्या सल्ल्याने महाराष्ट्र राज्याच्या स्वातंत्र्येतिहास समितीचे प्रमुख म्हणून ते काम करू लागले. त्याच्या अगोदरच त्यांनी महादेव गोविंद रानडे यांचे सुरेख चरित्र (१९२४) लिहून प्रसिद्ध केले होते; श्री समर्थचरित्र, रामदास : वाङ्मय आणि संप्रदाय, ज्ञानेश्वर आणि ज्ञानेश्वरी, श्री ज्ञानेश्वर : वाङ्मय आणि कार्य, श्री एकनाथ : वाङ्मय आणि कार्य इत्यादी विषयांवर त्यांनी आपले ग्रंथ प्रसिद्ध केले होते. महाराष्ट्र राज्याच्या स्वातंत्र्येतिहास समितीवर संशोधन व संपादनकार्य करीत असता, त्यांना सरकारी गुप्त साधनेही पहावयास मिळाली; त्यांनी स्वातंत्र्यसैनिकांचा चरित्रकोश महाराष्ट्र राज्य विदर्भ विभाग, खंड १ प्रसिद्ध केला. महाराष्ट्र राज्यातील स्वातंत्र्य इतिहासावर असे १०–१५ खंड तरी प्रसिद्ध करण्याइतकी साधनसामग्री त्यांना मिळाली व जुळवता आली; पण ते कार्य अपुरे राहिले आहे. ते कोणालाही पूर्ण करणे जवळजवळ अशक्य आहे. फाटक त्या स्वातंत्र्यआंदोलन युगाच्या प्रेरणांच्या अर्थाचे जाणकार होते; त्या युगाशी एकरूप झालेले होते. तसा जाणकार कसा मिळणार ? या कालावधीत 'आदर्श भारत सेवक गोपाल कृष्ण गोखले', (साहित्य अकॅडमीचे पारितोषिक १९७१ ला मिळाले), 'लोकमान्य', 'श्रीमंत महाराज यशवंतराव होळकर', 'भारतीय राष्ट्रवादाचा विकास', '१८५७ ची शिपाईगर्दी' इ. ग्रंथ त्यांनी लिहिले व ते प्रकाशित झाले. १८५७ सालची शिपाईगर्दी या पुस्तकात त्यांनी हे बंड स्वातंत्र्याचा संग्राम नव्हता, असा पाखंडी-निष्कर्ष काढला. अशा तऱ्हेचे इतिहासविषयक पाखंडी निष्कर्ष काढण्यात फाटक यांचा हातखंडा होता. 'मुंबई वर्णन' हे १९ व्या शतकात प्रसिद्ध झालेले सुंदर पुस्तक त्यांनी संपादित करून पुन:प्रकाशित केले. त्यांनी आता नुकताच मुंबईचा इतिहास लिहून जवळ जवळ पुरा केला आहे. श्री. फाटक म्हणजे महाराष्ट्राचे राजकारण, समाजकारण व प्राचीन अर्वाचीन वाङ्मय यांच्या इतिहासाचा सखोल व समतोल मनाने अभ्यास करणारे आणि विलक्षण स्मरणशक्तीचे थोर विद्यासेवक होते.

फाटकांचे महाराष्ट्रातील अनेक संस्थांशी सदस्य, पदाधिकारी वा अध्यक्ष म्हणून निकटचे संबंध आले. भारत इतिहास संशोधक मंडळ (पुणे), मुंबई मराठी साहित्य संघ, महाराष्ट्र साहित्य परिषद, महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृती मंडळ इ. संस्थांशी त्यांचा दीर्घकाल संबंध राहिला होता. ते उत्कृष्ट लेखक तसे उत्कृष्ट वक्तेही होते. त्यांचे लेखन तसेच भाषण नव्यानव्या माहितीने भरलेले असे. त्यांनी मुंबई, पुणे इत्यादी ठिकाणी अनेक विषयांवर अनेक व्याख्यानमाला गुंफल्या. ह्या त्यांच्या व्याख्यानमालांमध्ये त्यांनी स्वतःचे संशोधनाने सिद्ध केलेले अनेक अविवाद्य व विवाद्य परंतु विचाराला चालना देणारे सिद्धान्त ग्रथित केले. त्यांचे समग्र व त्रोटक वृत्तान्त त्या वेळी वृत्तपत्रात प्रसिद्ध झाले आहेत.

फाटक हे फटकळ होते, यात शंका नाही; परंतु ते मत्सरी नव्हते, ते गुणग्राहकही होते. त्यांच्या विद्वत्तेची छाप अचूक पडत असे; त्यांच्या दिलदारपणाची मोहिनी माणसांना आपोआप आकर्षून घेत असे; त्यांनी साहित्य आणि विद्वत्ता यांच्या क्षेत्रांतल्या लहान मोठ्या व्यक्तींना मित्र म्हणून जवळ केले होते. राजकीय क्षेत्रातल्या अनेक व्यक्तींना आपल्या प्रसन्न व्यक्तिमत्त्वाने भारावून टाकले होते. त्यांना एखाद्या व्यक्तीचा दांभिकपणा, ती व्यक्ती कितीही मोठी असली तरी, उपहासपूर्वक उघडकीस आणण्याची हौस होती. त्यांच्या उपरोधपूर्ण लेखनाला कित्येकदा विलक्षण तिखट धार येत असे. साहित्य, इतिहास इ. विषयांत अनेक विद्वान त्यांची सल्लामसलत घेण्याकरिता उत्सुक असत; व त्या विद्वानांना ते खूप मदतही करत. त्यांचा प्रांजळपणा व दिलखुलास खट्याळ विनोद यांमुळे आकर्षित झालेले शेकडो मित्र त्यांच्या परिवारात कायम समावले गेले होते. फाटक संगीतरसिकही होते. महाराष्ट्र व महाराष्ट्राबाहेरील संगीतज्ञांच्या परंपरेची त्यांना फार चांगली माहिती होती. ते विष्णु दिगंबर पलुस्कर यांचे शिष्य असल्यामुळे अनेक प्रथितयश संगीतकारांच्या मेखा त्यांना माहित होत्या.

उत्तम नाणावलेल्या अनेक मुद्रक-प्रकाशक संस्थांशी त्यांनी स्नेहाचे बंध दीर्घकाल टिकविले होते. कै. दामोदर सावळाराम यंदे यांच्याशी फाटकांचा इंदुप्रकाशचे संपादक म्हणून संबंध आला तो, अखेर पर्यंत कायम टिकला. मुंबईच्या मौज-प्रकाशन संस्थेचे व त्यांचे ऋणानुबंध आजन्म स्थिरावले.

फाटकांचा शरीरबांधा उंच व भक्कम होता. उमेदीत असताना डोंगरी किल्ले चढून शिखर गाठण्याची व दूरदूरच्या रमणीय ऐतिहासिक स्थळांना विद्यार्थी गणांसह पायी प्रवास करून भेटी देण्याची हौस होती. ते मोठे रसिक होते. चांगले मसालेदार पदार्थ, मिष्ठान्ने, संगीताची मैफल, चटकदार गप्पागोष्टी यांची त्यांना खूप आवड होती. त्यांच्या बैठकीच्या खोलीत नित्य स्नेहसंमेलने भरत.

असा हा महाराष्ट्राच्या बौद्धिक संस्कृतीतील देदीप्यमान तेजस्वी तारा, शरीर सुमारे ५ वर्षे व्यथित व गलितगात्र झाले असूनही, बुद्धी आणि अंतःकरण स्वच्छ प्रकाशमय असताना (वय वर्षे ८६ पूर्ण करून) शांतपणे अस्ताला गेला. व्यासंगाकरिता ते ग्रंथसंग्रह सतत करीत राहिले; ग्रंथसंग्रह मोठा केला. परंतु तो त्यांनी अनेक संस्थांना वेळोवेळी वाटून टाकला. मित्रसंग्रह अनेक उत्कृष्ट गुणांमुळे आपोआप वाढत गेला; मोठा झाला. त्यांतून बरेचजण त्यांच्या आधीच वेळीअवेळी पुढे निघून गेले; काही काही मागे राहिले आहेत, त्यांपैकी एक आम्ही ! त्यांच्या पवित्र स्मृतीला ही श्रद्धांजली आम्ही अर्पण करतो.

—तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी

अनुक्रमणिका

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी

कै. किसन महादेव वीर



जन्म : ११–८–१९०६ मृत्यू : २७–१२–१९७९

कै. किसन महादेव वीर यांचा जन्म ११ ऑगस्ट १९०६ रोजी वाई येथे झाला. वाईजवळील पुणे–बंगलोर रस्त्यावरील वाईपासून सु. ९ मैलांवर असलेल्या कवठे या गावचे ते रहिवासी. वाडवडिलांचा व्यवसाय शिप्याचा. मराठी ५ वी पर्यंतचे प्राथमिक शिक्षण कवठे या गावीच पूर्ण झाले. इंग्रजी शिक्षण अनेक कारणांस्तव ते घेऊ शकले नाहीत. लहानपणापासून मैदानी व मर्दानी खेळ यांची त्यांना आवड होती. मलखांब, कुस्ती, दांडपट्टा यांत ते तरबेज होते. आपल्या सवंगड्यांची आणि गावातील तरुणांची संघटना करण्यात ते पहिल्यापासूनच तरबेज होते. गावातील आणि भोवतालच्या गावांतील सार्वजनिक उत्सव आणि यात्रा भरत. त्यांत तरुणांचा पुढाकार घेऊन मैदानी खेळ आणि कुस्त्यांचे फड यांची व्यवस्थित संघटना करून त्यांना शिस्तीचे वळण ते लावत असत.

त्यांना सर्व जातिजमाती आणि धर्मांमधील मित्र लहानपणापासूनच मिळत गेले. शरीर उत्कृष्ट कमावलेले. नेमबाजीत कोणासही ते हार जात नसत. अनेक शालेय शिक्षकांच्या प्रेमाचा लाभ झाल्यामुळे मराठी साहित्याच्या वाचनाची त्यांना गोडी लागली. 'रामविजय', 'हरिविजय' महीपतीचे 'संतचरित्र', भारताचा प्राचीन-अर्वाचीन इतिहास, रजपूत व मराठे शूरवीरांची चरित्रे आणि संतचरित्रे यांचे वाचन करण्यात ते रमून जात. परंतु जन्मजात चिकित्सक बुद्धी असल्यामुळे भोळ्या भावाला किंवा अंधश्रद्धेला मनाच्या कोपऱ्यातही त्यांनी स्थान दिले नाही. आधुनिक स्वातंत्र्यवीरांच्या कथा वाचत असताना त्यांच्यामध्ये देशभक्तीचे बीज खोल रुजले. वाईचा परिसर डोंगरी किल्ल्यांनी वेढलेला. रायगडापासून प्रतापगडापर्यंत अनेक किल्ल्यांवर मित्रमंडळी व शिक्षकमंडळी यांसह अहमहमिकेने शिखर गाठण्याच्या सहली करण्याचा त्यांना नाद होता. या किल्ल्यांचा आश्रय घेऊन इंग्रजांविरुद्ध गुप्त कट करावेत व लढावे अशी ईर्षा त्यांच्यात उत्पन्न झाली. माणिकतोळाबाँबकटाचे प्रमुख सूत्रधार

बारींद्रकुमार घोष यांनी त्यावेळी काढलेला जाहीरनामा त्यांच्या वाचनात आला होता. कै. ना. के. बेहेरे यांनी लिहिलेल्या अठराशे सत्तावनच्या क्रांतियुद्धाच्या कथेचे त्यांनी अनेकदा पारायण केले होते. बारींद्रकुमार, खुदीराम बोस, सत्येंद्रकुमार घोष, कन्हैयालाल दत्त, मदनलाल धिंग्रा इत्यादी क्रांतिकारकांच्या शौर्यकथा त्यांनी स्मरणात कायम ठेवल्या होत्या.

१९२९ च्या सुमारास मुंबई येथे फणसवाडीत त्यांचे कापडाचे दुकान होते. त्या वेळी सायमन कमिशनवरच्या बहिष्काराच्या चळवळीने देशात जोर धरला होता. मुंबईत विदेशी कापडावर बहिष्काराचा कार्यक्रम, विदेशी कापडाची होळी करणे आणि विदेशी कापडाच्या दुकानांवर पहारा करून विदेशी कापड दुकानांतून काढून टाकणे इ. कार्यक्रमांना जोर चढला होता. त्यात किसन वीरांनी अत्यंत उत्साहाने भाग घेतला होता. १९३० साली म. गांधींनी सविनय कायदेभंगाची चळवळ आरंभल्याबरोबर त्या चळवळीने सबंध देश, शहरे, आणि खेडीपाडी व्यापून टाकली होती. किसन वीरांचे आपल्या दुकानदारीच्या व्यवसायात मन रमेना. आपल्या वाई तालुक्यातील कवठे गावी येऊन त्यांनी मुक्काम ठोकला. म. गांधींची दांडीयात्रा सुरू झाल्यावर या सत्याग्रहाच्या चळवळीला उधाण आले आणि अनेक मित्रांबरोबर डोंगरकपारींमध्ये असलेल्या खेड्यापाड्यांत सत्याग्रहाची चळवळ त्यांनी नेऊन पोहोचवली. त्यात शेकडो मित्रांबरोबर त्यांनाही मिठाच्या कायदेभंगाबद्दल कारावासाची शिक्षा झाली. दहा महिने शिक्षा भोगल्यावर ते परतले आणि पुन्हा मुंबई येथील आपल्या दुकानाचे काम पाहू लागले. म. गांधींच्या निःशस्त्र चळवळीपेक्षा सशस्त्र क्रांतिकारकांची चळवळच देशाला स्वातंत्र्य देऊ शकेल या विचाराची मनावरील पकड दृढ राहिल्यामुळे हे मुंबईतील त्यांचे दुकान सशस्त्र क्रांतिकारकांच्या संघटनेचे एक केंद्र बनले. १९३६ सालच्या अखेरीस भाई मानवेंद्र रॉय हे सहा वर्षांची कारावासाची शिक्षा भोगून बाहेर आले आणि त्यांनी किसन वीरांच्या अनेक क्रांतिकारक मित्रांना असे पटवून दिले, की अशा सशस्त्र क्रांतिकारकांच्या तुरळक प्रयत्नांनी देशव्यापी सशस्त्र क्रांतीच्या लढ्याची तयारी सद्यःस्थितीत करता येणे अशक्य आहे. म्हणून प्रथम लोकांचे राजकीय शिक्षण करणे हाच कार्यक्रम हाती घेतला पाहिजे; सशस्त्र क्रांतीच्या उठावाची पार्श्वभूमी तयार करावयास पाहिजे.

१९४२ साल उजाडले. ८ ऑगस्ट १९४२ रोजी मुंबई येथे भरलेल्या कॉंग्रेसच्या अधिवेशनात 'भारत छोडो' असा इंग्रजांना इशारा देणारा ठराव सर्वसंमत झाला. ह्या वेळी किसन वीरांचे वास्तव्य कवठ्यास होते व त्यांनी आपले मुंबईचे दुकान गुंडाळले होते. या 'भारत छोडो' लढ्याचे नेते पकडले जाऊ लागले. सप्टेंबरमध्ये पुणे येथील येरवडा तुरुंगात किसन वीरांची रवानगी करण्यात आली. ह्या येरवडा तुरुंगातील राजकीय कैदी तुरुंग फोडून भूमिगत होऊन हा १९४२ चा लढा राजकीय क्रांतीत पर्यवसित करण्याचा बेत करू लागले. ह्या राजकीय कैद्यांचे दोन पुढारी होते: १) सोलापूरचे भाई छन्नुसिंग व २) वाईचे किसन वीर. ३१ ऑक्टोबर १९४२ च्या रात्री येरवडा तुरुंगाच्या भिंतीला पोलिसांना फितवून मिळवलेल्या दोन शिड्या लावून छन्नुसिंग, किसन वीर, पांडू मास्तर इ. मंडळी भिंतीवरून उड्या मारून पसार झाली. सातारा जिल्ह्यात वेगवेगळे भूमिगत गट करून किसन वीर आणि नाना पाटील यांच्या नेतृत्वाखाली मंडळी कामे करू लागली. श्री. यशवंतराव चव्हाण हेही यावेळी भूमिगत राहून काम करीत होते; परंतु ते फार दिवस भूमिगत न राहता प्रकट होऊन पोलिसांच्या स्वाधीन झाले. शेकडो कार्यकर्त्यांनी ग्रामीण भागातील प्रत्येक खेडे हा क्रांतिकारकांचा बालेकिल्ला बनविण्याचा प्रयत्न केला, प्रतिसरकार स्थापन करण्याचा प्रयोग सुरू केला.

या प्रकारची भूमिगतांची आंदोलने देशभर सुरू होती. जयप्रकाश नारायण या भूमिगतांच्या आंदोलनाचे सर्वश्रेष्ठ नेते होते. १९४५ साली 'भारत छोडो' ही चळवळ मागे घेण्यात आली, भूमिगत क्रांतिकारकांवरील पकड वॉरंटे मागे घेण्यात आली. तेव्हापासून आतापर्यंत सातारा जिल्ह्यातील कॉंग्रेसचे नेतृत्व किसन वीर करीत होते.

अनुक्रमणिका

स्वातंत्र्यप्राप्तीनंतर महाराष्ट्रातील काँग्रेसचे ग्रामीण नेतृत्व सत्तास्पर्धेच्या बाहेर राहून निरपेक्ष वृत्तीने ज्यांनी चालवले, अशा अत्यंत थोड्या स्वातंत्र्य-वीरांपैकी किसन वीर हे होते. अत्यंत धाडसी स्वभाव, संघटनाचातुर्य, मनुष्यस्वभावाचीं उत्तम पारख, सर्वस्व अर्पण करण्याची तयारी हे गुण त्यांच्यामध्ये एकवटले होते. सार्वजनिक चारित्र्य व खाजगी चारित्र्य दोन्हीही निर्मळ असली पाहिजेत; आणि असाच नेता सामान्य जनांचे नेतृत्व करू शकतो, या सिद्धांतावर त्यांची श्रद्धा होती. म्हणून ज्या कार्य-कर्त्यांच्या व नेत्यांच्या खाजगी चारित्र्यामध्ये त्यांना भानगड दिसत असेल, त्यांच्यावर ते उघड टीका करीत असत. प्रसंगविशेषी खाजगी चारित्र्यातील कलंक दिसत असूनही तडजोड म्हणून खाजगी भ्रष्टाचाराकडे त्यांना काना डोळाही करावा लागे; परंतु त्याबद्दल त्यांच्या मनात शल्य किंवा खंत राहूनच जात असे.

निष्काम मित्रप्रेम हे एक श्रेष्ठ मानवी मूल्य आहे. या मूल्याची मूर्ती म्हणजे किसन वीर होत. यशवंतराव चव्हाणांच्यामध्ये सामान्य, गरीब, बहुजनसमाजाचे नेतृत्व करण्यास आवश्यक असलेले अनेक गुण आहेत ही गोष्ट त्यांच्या मनात खोल बिंबली होती. त्यामुळे यशवंतरावांशी राजकीय धोरणांच्या बाबतीत अनेक वेळा मतभेद होऊनही त्यांनी यशवंतरावांना गेली सुमारे पन्नास वर्षे निरंतर सक्रीय पाठिंबा दिला. सुशिक्षित, शहाणा, दूरदर्शी व प्रतिभाशाली असा यशवंतरावांसारखा नेता, भारताचा योग्य नेता होऊ शकतो अशी त्यांची खात्री होती. या मित्राची शक्ती वाढवण्यात देशाचे कल्याण आहे आणि लोकशाहीची प्रतिष्ठा आहे अशी त्यांची निश्चित धारणा होती.

सध्या लोकसभेची मध्यावधी निवडणूक अगदी जवळ आलेली आहे. अशा वेळी ते एकदम आजारी झाले. तो आजार आटोक्याबाहेर गेला आणि हा आघाडीचा मोहरा या ऐन निकडीच्या वेळी देह सोडून निघून गेला. त्यामुळे महाराष्ट्राच्या राज-कारणाची प्रचंड हानी झाली. महाराष्ट्राचे सध्याचे मुख्यमंत्री श्री. शरद पवार यांचे पुलोद सरकार निर्माण झाले व टिकून राहिले याचे बरेचसे श्रेय किसन वीरांकडेच जाते. कै. आबासाहेब वीर प्राज्ञपाठशाळामंडळाच्या संचालकमंडळाचे गेली अनेक वर्षे संचालकही होते. त्यांच्या पवित्र स्मृतीस आम्ही ही श्रद्धांजली अर्पण करतो.

रा. ना. चव्हाण

फुले व रानडे :

एकोणिसाव्या शतकात भारतात अनेक धर्म व समाजसुधारक झाले; त्यांच्या चरित्रांत व विचारांत विलक्षण साम्य आढळते, ह्या सर्वांचा कालखंड एकच होता. देशी राज्ये जाऊन विदेशी सार्वभौम साम्राज्य झाले होते. पश्चिमी धर्म व संस्कृती यांचा परिणाम भारतावर वाढत होता. नव्या राज्यकर्त्यांची भाषा व आचार आणि धर्म-विचार यांचा पगडा नवशिक्षितांवर पडला, ह्यात नवल नव्हते. बंगाल सर्वांच्या अगोदर इंग्रजांच्या घशात गेला होता. म्हणून मिशनऱ्यांचेही पाय तेथेच अगोदर घट्ट झाले. महाराष्ट्र मात्र इंग्रजांना शेवटी जिंकता आला. महाराष्ट्रातील लढाऊ शेतकरी मराठे शिवाजीच्या काळापासून स्वातंत्र्याचे भोक्ते होते. कोकणातून घाटावर आलेल्या पेशव्यांनी व अनेक कोकणस्थांनी बौद्धिक व सैनिकी नेतृत्व देखील केले; पेशवाई गेली तरी पुढे पुणे हे बुद्धिमत्तेचे महत्त्वाचे केंद्र म्हणूनच राहिले. त्याने महाराष्ट्राचे नेतृत्व केले व भारतालाही अनेक पुढारी दिले. रानडे, गोखले व टिळक यांच्यासारखे राष्ट्रीय व कर्ते बौद्धिक नेतृत्व पुण्यातूनच प्रथम पुढे आले. फुले, लोकहितवादी, आगरकर, कर्वे व शिंदे ह्यांची कर्मभूमी प्रायः पुणे ह्रीच होती. समाजसुधारणा व राजकीय सुधारणा ह्या दोन्हीही अंगांकडे एकाच वेळी प्रथम लक्ष दिले गेले; याच काळात जुन्या परंपरेतील घराण्यात सन १८४२ साली जन्मलेले रानडे यांच्याकडे सर्वांगीण राष्ट्रीय प्रगतीची सुरुवात करणारे म्हणून सर्वप्रथमचा महत्त्वाचा मान जातो. बुद्धिमत्तेच्या जोरावर देशी व विदेशी आधुनिक विद्या व पदवी पांडित्य त्यांनी संपादिले. अव्वल इंग्रजीमध्ये न्यायाधीश म्हणून वरिष्ठ पद भूषवीत असतानाही नोकरीच्या व पारिवारिक मर्यादा ओलांडून त्यांनी सामाजिक, धार्मिक, आर्थिक सुधारणेसाठी परतंत्र झालेल्या ह्या देशातील लोकांची मते उद्युक्त केली. पुष्कळ अंशी राजा राममोहन रॉय हे पहिले मोठे महत्त्वाचे सर्वांगीण सुधारक त्यांच्यापुढे आदर्श म्हणून होते. इंग्रज येऊन येथे स्थिर झाला होता व तो हिंसात्मक क्रांतिकारी प्रयत्न करून लगेच त्याच काळात जाणारा देखील नव्हता! देशात प्रथम राजकीय जागृती होणे जरूर होते व लोकांना त्यांच्या धार्मिक व सामाजिक उणिवादेखील समजणे अटळ होते. रानड्यांना अनेक बिनसरकारी उपक्रम चालू करण्यासाठी इंग्रज सरकारातील बडे अधिकारी व मिशनरी लोक यांचे सहकार्य घेणे क्रमप्राप्त होते. रानडे व फुले ह्यांचा दोघांचा काळच असा एकच व समान होता. दादोबा पांडुरंग यांनी संस्थापिलेली परमहंस सभा व तिचे धर्म व समाजसुधारक विचार रानडे व फुले ह्या दोघांनाही पायाभूत होते. रानडे व फुले दोघेही विश्वधर्मवादी होते, तरी फुले हे रानड्यांच्याप्रमाणे राष्ट्रवादी नव्हते. राष्ट्रीय सभेच्या संस्थापनेत रानड्यांचा मोठा वाटा होता. समाजाच्या प्रगतीची अनेक अंगे असू शकतात ह्या जाणिवेने त्यांनी सामाजिक परिषद चालू केली व व्यापारविषयक वाढ झाल्यास देश पुढे जाईल असे त्यांचे मत होते; यासाठी त्यांनी औद्योगिक परिषदही चालू केली. मागे बेंटिंगसारखा समाजसुधारणावादी गव्हर्नर जनरल लाभला होता; व पुढे लॉर्ड रिपनसारखा स्थानिक स्वराज्ये निर्माण करणाऱ्या प्रागतिक व उदारमतवादी गव्हर्नर जनरलचाही भारताला लाभ झाला. सामाजिक सुधारणांना प्रसंग विशेषी कायद्याचाही पाठिंबा देऊन प्रेरणा देण्यास सुरुवात झाली होती; व धर्मात हात घालू नका, अशी दुसऱ्या बाजूने ओरड व विरोध चालू झाला. सामाजिक-धार्मिक सुधारणा ह्या पाश्चात्त्य राज्य व ख्रिस्तीधर्म ह्यांपासून प्रेरणा घेऊन केवळ अनुकरणवादातून चालू केल्या जात

आहेत, अशी प्रतिक्रिया निर्माण होत होती. सर्वच धर्म व समाजसुधारकांवर असे समान आक्षेप घेतले जात होते. पण राष्ट्रीय सभेसारख्या राजकीय सनदशीर मागण्या करणाऱ्या राजकीय सुधारणावादी चळवळीला साह्य करणारे व प्रेरक ठरणारे ब्रिटिश व युरोपिअन काही उदार सद्‌गृहस्थ होते, ही बाब जहालमतवाद्यांकडूनही विसरली जात होती ! व्हिक्टोरिया राणीची प्रगतिशील-उदारमतवादी शांततासंपन्न स्थिर राजवट चालू होती. रानडे व फुले यांचा असा काळ पुढील टिळकांच्या काळाप्रमाणे जहाल, किंवा गांधींच्या काळाप्रमाणे असहकारवादाचा व कायदेभंगाचा मुळीच नव्हता; व अव्वल इंग्रजीत राज्य जे नवे झाले ते पूर्वीच्या देशी राज्यांच्यापेक्षा तुलनेने शांततेचे व प्रगतीचेच होते. नव्या परिस्थितीचा त्या काळात फायदा घेऊन रानड्यांनी अनेकविध संस्थात्मक उपक्रम चालू केले. शेतकरी बी पेरतो, पण सर्वच्या सर्व उगवत नाही. ह्याच न्यायाने न्या. मू. रानडे यांना सन १९०१ साली जाऊन आता ७८ वर्षे लोटली तरी त्यांनी चालू केलेल्या संस्था आताही कित्येक आहेत. त्यांचा स्वभाव रचनात्मक होता. रानडे कोणावरही टीका करीत नव्हते. किंवा त्यांचा स्वभाव विरोधी नव्हता. रानड्यांचे कार्य जोतिबांच्या विचारप्रवाहाला पूरकच होते. विरोधी नव्हते.

न्या. मू. रानडे अगदीच मवाळ व नेमस्त असल्यामुळे जहाल प्रवृत्तीच्या टिळकांना रानड्यांना विरोध करावा लागला. जोतिबा शेतकरी व मजूर यांच्या दृष्टिकोणाचा प्रश्न आला की इंग्रजी सरकाराची खरपूस हजेरी घेत. पण त्यांचा व रानड्यांचा मवाळ राजकीय पक्ष हा इंग्रज सरकाराच्या बाजूचाच होता. उदा. केसरी दि. १८ डिसेंबर १८९४ च्या अंकातील टिळकांच्या अग्रलेखात पुढील उल्लेख मिळतो– "लोकांत फुटाफूट करणारा घरभेद्या पाहिजे तसा मिळतो; व एका ढोंगाने कार्य साधेनासे झाले तर तो दुसरे हुडकून काढतो. सत्यशोधक जोतिबांची गुलामगिरी फुकट गेली तेव्हा समाजसुधारणा निघाली." जोतिबांच्या वेळी समाजसुधारणा व सुधारक ही परिभाषा नव्हती. पण जोतिबांनी सर्वांआधी समाजसुधारणेचे प्रयत्न आरंभिले होते. टिळकांचा आगरकर व तत्सम समाजसुधारकांकडे पाहण्याचा असा वरील विरोधी दृष्टिकोण कळतो. तरी स्वराज्य आल्यावर समाजसुधारणांचा विचार करू असे टिळकही म्हणत. आता पूर्ण स्वातंत्र्य आले आहे, म्हणून समाज व धर्मसुधारक 'रानडे व फुले' यांचा विचार करणे ओघानेच अधिक क्रमप्राप्त होते.

रानडे–फुले :

एकाच प्रारंभी दिलेल्या समकाळात व समपरिस्थितीत रानडे-फुले झाले. पुण्याच्या सार्वजनिक जीवनाशी दोघांचाही संबंध आला. रानडे मात्र अखिल भारतीय नेते होते. रानड्यांच्यापेक्षा जोतिबा कृतीच्या बाबतीत हार न खाणारा, स्वकीय व व परकीय विरोधकांना न जुमानता जिद्दीने तोंड देणारा स्वतंत्र म्हणजे नोकरी परकीयांची न करिता शेती-धंदा करून जगणारा पुरुष होता. साधुता, विधायकता, धिमेपणा, गांभीर्य व खोल अभ्यास वगैरे गुण रानड्यांच्या स्वभावात होते. त्यांनी रानडी वळण व रानडे संप्रदाय व पक्ष तयार केला; उत्तर पेशवाईमुळे जी सामाजिक-धार्मिक विषमता निर्माण झाली ती नाहीशी करण्यासाठी जोतिबांनी सारा जन्म धिटाईने व्यतीत केला. आता रानड्यांचा प्रा. समाज व फुल्यांचा सत्यशोधक समाज दोन्हीही निमाले आहेत.

फुल्यांची पांडित्याची व विद्वत्तेची बाजू रानड्यांच्याएवढी बळकट नव्हती. फुल्यांचा प्रभाव विशेषतः महाराष्ट्रावरच पडला. रानड्यांचा आवाका, कार्यक्षेत्र व वैचारिक झेप अखिल भारतीय होती. इंग्रजी व मराठी भाषेतील विपुल भाषणे व लेखन रानड्यांनी विचारधन म्हणून मागे ठेविले आहे. 'फुले–रानडे' ह्या दोघांनी सामाजिक सुधारणा व्हाव्यात, म्हणून प्रथमतः धर्मसुधारणेला पायाभूत समजून प्राधान्य दिले. रानड्यांचा प्रार्थना समाज व जोतिरावांचा स. शो. समाज ह्यांमध्ये तात्त्विक अंतर नव्हते. दोघेही एकेश्वरीधर्माचे प्रवक्ते झाले. रानड्यांच्यावर साधुसंतांची दृढ छाप होती. एवढे संस्कार बालपणी जोतिरावांवर झाले असते, तर कदाचित फुले हे महर्षी शिंदे यांच्याप्रमाणे प्रार्थना समाजी झाले असते! रानडे हे प्रस्थापित पांढरपेशा वर्गातील व सुखवस्तु घराण्यातील होते. जोतिराव शेतकरी–कष्टकरी वर्गात जन्मले; त्यांना श्रमजीवी वर्गाची दुःखे, दारिद्र्य व उणिवा यांची जाणीव स्वानुभवाने झाली होती. जातीय स्वरूपात वस्तु-

स्थितीने फुल्यांनी समाजचित्रे उभी केली होती; तरी त्यांच्या अनुभवांच्या मागील, वर्गीय आशय शोधता येतो. रानड्यांमध्ये मंडणाचा भाग मोठा आहे. म. फुल्यांमध्ये व पुढील सत्यशोधक चळवळीत प्रतिक्रिया, विरोध व संघर्ष मोठा सापडतो. प्रा. समाजाएवढी उदार व निरुपद्रवी आणि विधायकपणे समन्वय घडविणारी चळवळ दुसरी नाही. रानडे शांत, सोशिक, सहिष्णू व गंभीर नेहमी होते. वर्ग-विग्रहाची व विद्रोहाची बीजे जोतिबात सापडतात. जयिष्णू जोतिरावांनी रानड्यांनाही विरोध केला. तरी ह्या दोघांत अनेकवार सहकार्यही झाले. निःपक्ष-पात व तटस्थपणे लिहिलेली चरित्रे फारच थोडी असतात. न्या. मू. रानडे आत्मपरीक्षणी होते. म्हणून त्यांच्या चुका त्यांना मान्य होत्या. तरी लो. टिळकां-वर लिहिताना टिळकांच्या चरित्रकाराकडून रानडे यांच्यासारख्या नेमस्त व मवाळ समाजसुधारकांची पडती बाजूच जास्ती रंगविली गेली. म. जोतिबांचे कर्तृत्व व मोठेपणा सांगण्यासाठी लोकहितवादी व रानडे यांनी समाजसुधारणांचा हिरीरीने पुरस्कार केला, तरी त्यांनी वैयक्तिक क्षेत्रात हार खाल्ली, याचे मुद्दाम निर्देश केले गेलेले आढळतात. ख्यातनाम व निःपक्षपाती चरित्रकार धनंजय कीर यांनीही असा प्रयत्न केला आहे.[१] पण रानड्यांच्या बाजूला बेरजेची-जमेची व चढती बाजू पुष्कळ आहे. ह्या लेखात मुद्दाम हिचाच परामर्श घेण्याचा उद्देश आहे. 'केसरी' मध्ये म. फुले यांच्यावर मृत्युलेख आला नव्हता. पण 'दीनबंधु' ह्या मुखपत्राचे संपादक कै. श्री. लोखंडे यांच्या मृत्यूनंतर केसरीने त्यांच्या कार्याचा परामर्श घेतला. काळ बदलत जातो. लो. टिळक व फुले कधीच एक झाले नव्हते असेही नव्हे. ह्या लेखात पुढे रानड्यांचे परममित्र कै. गंगाराम भाऊ म्हस्के यांच्या कार्याचा असाच उल्लेख टिळक संपादक असतानाही आलेला आहे हे विसरले जाते. रानडे यांनी कोणाही विरोधकावर वैयक्तिक टीका केली नाही. म. फुले यांचे सर्वच आचार-विचार रानड्यांना पसंत होतेच, असे नव्हे. तरी फुल्यांच्या देखत व नंतरही त्यांचे अनेक अनुयायी प्रार्थना समाजाचे सदस्य झाले. टिळक-चिपळूणकर यांच्याप्रमाणे फुल्यांना रानडे यांनी मुळीच विरोध केला नाही, उपेक्षा केली नाही. उलट म. फुले वाह पुष्ट व समृद्ध व्हावा, असे यत्न रानड्यांत आढळतात. फुले यांना मानणाऱ्यांतही फुल्यांचे सर्वच विचार सर्वप्रमाण मानीत नव्हते, असे विचार-वंत त्यांच्याच काळात होते व पुढे झाले. फुल्यांच्या समकालातील कै. श्री. म्हस्के वकील महत्त्वाचे ठरतात. कै. बाबूराव जगताप व महर्षी शिंदे यांची उदाहरणे पुढे झाली. ह्या सर्वांना म. फुले संस्थापक (पायोनिअर) म्हणून आदराने मान्य होते. खुद्द लोकहितवादी व रानडे ह्यांना प्रत्यक्ष दिसत असलेली फुल्यांची कर्ती बाजू मान्य होती. कारण सर्वच समाजसुधारकांना जोतिबांचे साह्य व मदत झाली. रानड्यांच्या प्रा. समाजाचे होता होईल एवढे स. शो. समाजास साह्यच झाले.

सुधारकांना बोलल्याप्रमाणे वागता आले नाही. ह्या पडत्या बाजूचा फायदा अर्थात परंपरावाद्यांनी छिद्रान्वेषण बुद्धीने घेतला! तथापि म. फुले, वासुदेवराव नवरंगे, सदाशिवराव केळकर, विष्णु-बुवा ब्रह्मचारी, डॉ. भांडारकर वगैरे कर्ते सुधारक रानड्यांच्याच समकाळात अनेक होते. बहुतेक हे सर्व सुधारक म. फुल्यांचे व रानड्यांचे जवळचे मित्र होते. वरील सर्व कर्त्या सुधारकांची योग्यता न्या. मू. रानड्यांनी जाणली होतीच. नव्या सामाजिक सुधारणा ही सार्वजनिक व अ. भा. अशी तत्कालीन गरज होती. आता तर सुधारक व सनातनी हा त्या वेळचा गाजलेला वाद इतिहासात जमा झाला आहे. रानडे स्वतः जोतिबांच्या प्रखर विरोधास व टीकेस प्राप्त झाले. ह्यामुळेदेखील रानड्यांच्यासंबंधी बहुजनसमाजात दुरावा निर्माण होणे मागे शक्य झाले. जीवनाच्या शेवटी जोतिबा अर्धांगाने लुळे होऊन अंथरुणाला खिळले, अशा काळात रानड्यांनी जोतिबांचा विधायक विद्याप्रसारक मूळ पक्ष व सर्वांत जरुरीचा मुद्दा सक्रिय उचलून धरला.

बडोद्याचे नरेश श्री. कै. सयाजीराव गायकवाड फुले व रानडे ह्या दोघांनाही जवळून चांगले जाणत होते. बहुजनसमाज विद्येत मागास होता, तो पुढे यावा, ह्यासंबंधी ह्या सर्वांच्यामध्ये पूर्ण मतैक्य होते. शाहू छ. कोल्हापूरकर यांच्याही अगोदर सयाजीरावांनी पहिले प्रयत्न केले. व ह्यांना साह्य-भूत होणारी पहिली थोर दूरदर्शी व्यक्ती म्हणजे न्या. मू. रानडे हीच ठरते. रानड्यांचे समाजकारण व धर्मकारण व्यापक होते. रानड्यांच्या चरित्रात चढती व जमेची अशी बाजू अधिकाधिकही आहे.

अनुक्रमणिका

म. फुले यांच्या विद्याप्रसारक चळवळीला रानडे ह्यांनी पुढे खतपाणी घातले ही बाब दृष्टिआड व विस्मृत न होऊ देता, तिची नव्या पिढीला ओळख करून देणे, हे एक सामाजिक कर्तव्य होय. जोतिरावांचे विद्यार्थीदशेत जे तिघे मित्र (कै. श्री. वि. बा. भांडारकर, मोरोपंत वाळवेकर, व स. य. परांजपे) होते. ते रानडयांच्या प्रार्थना समाजातीलच असून रानडयांच्यादेखील चांगल्या परिचयाचे होते. रानडे व फुले ह्या दोघांनाही परमहंस-सभा, दादोबा पांडुरंग, राम बाळकृष्ण वगैरेंची चांगली ओळख होती. न्या. मू. रानडे यांनी प्रार्थना समाजाला विचार दिले. जोतिबांनी स्वतंत्रपणे असाच वेगळा स. शो. समाज संस्थापिला. जोतिबांचा पक्ष व विचारप्रवाह नंतर पुढे वेगळाच वाहू लागला ! रानडे पुण्यातीलच असल्याने हे सर्व जाणत होतेच. रानडयांची चतुरस्रबुद्धी, दूरदृष्टी व अभ्यास असामान्य होता. रानडयांचा त्यांच्या काळातील सर्व प्रवाहांशी व पक्षांशी आणि अनेक जातिधर्मांशी जवळून संबंध आला. उदारमनाने त्यांनी सर्वांना साहाय्य व सहकार्य दिले. जीवनाच्या सर्व अंगोपांगात प्रगती व उन्नती व्हावी म्हणून त्यांनी अनेकविध बिनसरकारी म्हणजे स्वावलंबी संस्था व चळवळी काढल्या. सार्वजनिक सभेसारख्या अनेक ज्या पूर्वी होत्या, त्यांना त्यांना रानडयांचा लाभ व सहवास प्राप्त झाल्यावर त्या नावारूपास चढल्या. रानडे समाजातील सर्व थरांच्या उन्नतीसाठी झटले. डॉ. आंबेडकरांचे वडील रामजी यांची व रानडयांची चांगली ओळख होती. पारशी, ख्रिस्ती, मुसलमान, व हिंदू ह्या सर्वांना रानडे 'हिंदी' समजत. प्रांतोप्रांती विविध असलेल्या सर्व भारतीयांवर प्रेम करणे, म्हणजे 'देशाभिमान' ही त्यांची देशप्रेमासंबंधी व्यापक धारणा होती. रानडयांनी ज्ञानाच्या अनेकविध क्षेत्रांत व विषयांत अभ्यासपूर्ण रस घेतला. शेती, व्यापार, सहकार, धर्म, तत्त्वज्ञान, भक्ती, राजकारण, समाजसुधारणा, साहित्य, इतिहास-संशोधन वगैरे सर्व विषयांना स्पर्श करून, देशाच्या सर्वांगीण प्रगतीला चालना दिली. रचनात्मक, विधायक, नेमस्त व शांत असा त्यांचा पिंड होता. म. फुले यांच्याप्रमाणे रानडयांची प्रवृत्तिपर व हटवादी विचार व सार्वजनिक आचार केले होते.

शेतकरी चळवळीला साह्य : फुले व रानडयांच्या हयातीत १८७७ साली महाराष्ट्रात फार मोठा दुष्काळ पडला. शेतकरी वर्ग अगदी हैराण होऊन मेटाकुटीस आला. त्यांनी ठिकठिकाणी उठाव केले. सावकारांविरुद्ध दंगे केले. इंग्रजी राज्य झाल्यानंतर सावकार व इनामदार यांना कायद्याने संरक्षण मिळाले होते. कर्ज व खंड वसुलीसाठी शेतकऱ्यांच्या जमिनींचे लिलाव होऊन त्यांच्या जमिनी सावकारांच्या घशात गेल्या.

" आम्हा शूद्रादी अतिशूद्रास काय काय विपत्ती व त्रास सोसावे लागले व हल्ली सोसावे लागतात हे त्यांच्यातील उंटावरून शेळचा वळणाऱ्या ग्रंथकारांस व मोठमोठ्या सभास्थानी आगंतुक भाषण करणारांस कोठून कळणार. " वरील दुष्काळाच्या पूर्वी व नंतरही अशी शेतकरी लोकांची दुरवस्था म. फुले व त्यांचे अनुयायी लोकांपुढे व सरकारपुढे एकसारखी तीव्रतेने मांडत होते; परकीय सरकार जागे झाले व त्याने चौकशी कमेटी नेमिली. सिव्हिल प्रोसिजर कोड कलम २६६ मध्ये बदल करण्यात आला; व 'डेक्कन अॅग्रिकलचरिस्टस् रिलीफ् अॅक्ट' सन १८८१ मध्ये मंजूर करण्यात आला. रानडे यांनी सार्वजनिक संस्थेमार्फत शेतकऱ्यांची गाऱ्हाणी जोरदार भाषेत मांडली. मारवाडी व सावकार शेतकऱ्यांना फसवितात व पिळतात असा जोतिराव यांनी आक्रोश मांडला होता; जुन्नर, नगर, सातारा वगैरे भागांतील शेतकरी जागृत झाले होते. रानडयांनी ह्या कामी सत्यशोधकांच्या शेतकरी चळवळीला चांगले मार्गदर्शन केले. रानडे तर शेतकऱ्यांच्या ह्या कामासाठी स्पेशल जज्ज म्हणून होते. सावकारशाहीतून सुटका व्हावी म्हणून सहकारी चळवळीची कल्पना ह्यानंतर पुढे येऊ लागली. रानडे सहकारी व औद्योगिक चळवळीचे एक मोठे पहिले प्रवक्ते होते. शाहू महाराजांनी हीच चळवळ त्यांच्या संस्थानी अंमलात नंतर जोरात सक्रिय पुरस्कारली, व आता तर सहकारी चळवळीचे खेडयापाडयांपर्यंत सर्वत्र जाळे पसरले आहे. कालांतराने आता ह्या सहकारी चळवळीत अनेक दोष शिरले आहेत, तरी ही रानडे पुरस्कृत चळवळ शेती व शेतकरी ह्यांना फलदायीच होत आहे, हे नाकारता येत नाही. सहकारी चळवळीचे 'बी' रानडयांनी लाविले होते; मर्यादितपणे देखील सहकारी चळवळ भांडवलशाहीला आळा घालू शकते.

पडीक जमिनी लागवडीस आणाव्यात, शेतसारा कमी करावा, शेतकऱ्यांचा सावकारशाहीपासून

बचाव व्हावा, व इतर सर्व औद्योगिक प्रश्नांवर त्यांनी मुद्देसूद विचार मांडलेले आढळतात :—

"Cooperation on a large scale of either capital or labour is unknown. Agriculture is the chief support of nearly the whole population and this agriculture is carried on under conditions of uncertain rainfall ... Stagnation and dependence, depression and poverty— these are written in broad characters on the face of the Land and its people."

भारतीय अर्थशास्त्रावरील त्यांच्या इंग्रजी निबंधात सन १८९२ साली व्यक्त झालेले वरील विचार आजही देशाच्या दरिद्री अवस्थेचे द्योतक ठरतात.

प्रायः भूमिहीन असलेला हरीजन समाज तुलनेने अद्याप दरिद्री आहेच. हा आर्थिक व राजकीय प्रश्न उत्तरोत्तर ज्वलंत होत आहे.

अस्पृश्यतेचा प्रश्न : रानडे यांच्या काळात शेतकऱ्यांची दुर्दशा होतीच व ती निवारण करण्याचेही प्रारंभिक वरील प्रयत्न सुरू झाले. शेतकऱ्यांच्यापेक्षा अगदी तळातील असा जो अस्पृश्य मानलेला उपेक्षित वर्ग सर्व देशभर होता व आहे त्याच्या उद्धारार्थ रानडे यांच्या अगोदर व नंतरही प्रयत्न चालू झाला होता. राजा राममोहन रॉय हे जमीनदार होते. त्यांच्या शेतीवर मजुरी करण्यास अस्पृश्य येत असत. ह्या संबंधाने अस्पृश्य लोकांची दुरवस्था त्यांच्या लक्षात आली होती. पण अस्पृश्यांच्या उद्धारार्थ पहिले प्रयत्न करण्याचा मान जोतिबा फुले यांच्याकडे जातो. तथापि शेतकरी लोकांच्यासाठी खास प्रयत्न करण्याच्या कामी पुढे फुल्यांना त्यांच्या जीवनात जास्त वेळ द्यावा लागला होता. १८६४ साली बंगाल्यातील सुप्रसिद्ध सुधारक केशवचंद्र सेन यांनी मुंबईस भेट दिली, व अस्पृश्य लोकांच्या साठी खास प्रयत्न झाले पाहिजेत, असे मत त्यांनी व्यक्त केले. न्या. मू. रानड्यांच्या लक्षात हा मुद्दा आला. अखिल भारतीय सामाजिक परिषदेत अस्पृश्यांच्या प्रश्नाला रानड्यांनी स्थान दिले. इंग्रज सरकारने महार पलटणी बंद केल्या. त्या पुनः चालू व्हाव्यात म्हणून प्रयत्न करणारांना रानड्यांनी पाठिंबा दिला. 'महाराष्ट्र व्हिलेज एज्युकेशन सोसायटी' (बारामती) ह्या संस्थेमार्फत अस्पृश्यांच्या शाळा कै. कळसकर नामक गृहस्थ चालवीत. रानडे कळसकरांना आर्थिक साह्य देत. सार्वजनिक कार्यासाठी रानडे अशी पदरमोड वारंवार करीत असत. ही बाब सुद्धा कृतीखाली घेतली पाहिजे. क. श्री. सीतारामपंत जव्हेरेनामक रानड्यांचे दुसरे एक समाजसुधारक मित्र, सातारा कँप येथील महार पलटणीशी संपर्क साधून, त्यांच्या उन्नतीसाठी प्रयत्न करीत होते. डॉ. आंबेडकर यांचे वडील कै. रामजी सपकाळ व त्यांच्या पत्नी कै. भीमाबाई (डॉ. आंबेडकरांच्या मातोश्री) याच काळात सातारा कँपमध्ये राहात असत. कै. रामजी सपकाळ हे सैन्यात तेथे होते. कै. सीतारामपंत जव्हेरे यांना रानड्यांच्याकडून साह्य मिळे. महाराष्ट्राच्या अस्पृश्यतानिवारणाच्या इतिहासात वरील प्रारंभिक प्रयत्नांना स्थान द्यावे लागते. म. फुल्यांची अस्पृश्यता निवारणाची थांबलेली चळवळ प्रार्थना समाजाच्या पुढाऱ्यांनी नंतर चालू ठेविली. महर्षी शिंदे यांनी कै. कळसकर व कै. जव्हेरे यांच्यापासून स्फूर्ती घेतली. शिंदे हे रानड्यांना गुरुस्थानी समजत. फुले-रानडे यांचे विचार-आचार-पक्ष-प्रवाह भिन्न होते, तरी रानडे-फुले कित्येक मुद्यांवर एकत्र विचारा- आचाराने आले हे मुख्यतः येथे सांगावयाचे आहे. रानडे यांची पत्नी कै. रमाबाई यांनी महर्षी शिंदे यांच्या अस्पृश्यता निवारक कार्याला साहाय्य केले. कै. सर चंदावरकर, राजारामशास्त्री भागवत, रँ. परांजपे, कर्वे, रा. ब. काळे आदिकरून रानडी वळणातील पुढाऱ्यांनी म. फुले यांनी पूर्वी चालू केलेल्या अस्पृश्यता निवारक चळवळीला पुढे नेले; रानड्यांचा प्रत्यक्ष पुढील इतिहासावरील परिणाम पाहिला पाहिजे, असाही येथे उद्देश आहे; शिवाय 'रानडे व फुले' यांच्या कार्यातील साम्य भावनिक ऐक्याच्या दृष्टीने महत्त्वाचे आहे.

मराठ्यांचे शैक्षणिक उत्थान : महाराष्ट्रातील मराठे प्रायः शेतकरी व सैनिक होते. मराठी राज्य जिंकल्यावर त्यांची तलवार गेली व फक्त नांगर राहिला. सन १८५७ सालानंतर देशाच्या विविध प्रांतांत विद्यापीठे निघाली. सार्वजनिक प्रा. शिक्षण चालू झाले. शिक्षण खाते स्वतंत्र निघाले. शैक्षणिक परंपरा असलेले लोक लवकर परिवर्तन-

वादी झाले व नवे इंग्रजी शिक्षण घेऊन इंग्रजी राज्यातील प्राप्त व उपलब्ध अधिकार चालवू लागले. जमीनमहसूल व लोकल फंड प्राय: सर्वत्र गरीब शेतकरी लोकांना भरावा लागे. पण शिक्षणाची गंगा त्यांच्या दारापर्यंत जात नसे व शिक्षण हा त्यांचा धर्म व वर्णप्राप्त कर्तव्यदेखील नव्हे अशी त्यांची समजूत होती. म. फुले-लोखंडे (दीनबंधु कर्ते) वगैरेंनी शिक्षणप्रसारासाठी पहिले यत्न आरंभिले. गरीब विद्यार्थ्यांना विद्यावेतने देण्याचा पहिला उपक्रमदेखील १८७३-७६ सालात जोतिबांनी पुण्यास स्थापिलेल्या सत्यशोधक समाजामार्फत चालू झाला होता; हे उपलब्ध अहवालावरून समजू शकते. नंतर रानडे ह्यांचे लक्ष जनतेच्या शिक्षणाकडे सक्रिय वेधले. सन १८७७ साली दारुण दुष्काळ पडला. शेतकरी अधिकच गरीब झाला. शेतकऱ्यांचे जे पुढारी होते, त्यांच्यात म्हणजे म. फुले, लोखंडे-भालेकर ह्यांच्यात परस्परांत पूर्ण ऐक्य होऊ शकले नाही.[४] मध्यंतरी स. शो. समाजाचे विद्याप्रसारक कार्य थांबलेले दिसते. ज्यांनी स. शो. समाज भरभराटीस आणिला होता, ते पुण्यातील प्रसिद्ध पुढारी कै. डॉ. विश्राम रामजी घोले यांनी समाजाचा संबंध सोडला ! पण विद्याप्रसाराची सार्वजनिक गरज त्या काळात होती. सन १८७५ साली सत्यशोधक मंडळीशी रानडयांचा जवळून संबंध आला. रानडे ह्यांनी दयानंद सरस्वतींची पुण्यात जाहीर व्याख्याने ठेविली व नंतर दयानंदांची मिरवणूकही काढली. सनातन्यांच्या विरोधाची खबर रानडयांनाही लागली. स. शो. समाजाचे एक हितचिंतक कै. गंगाराम भाऊ म्हस्केवकील रानडयांचे मित्र होते. त्यांच्या सल्ल्याने मिरवणुकीत पोलीस बंदोबस्त ठेविला. रानडे दुसऱ्यांचा सल्ला घेत व दुसऱ्यांनाही सल्लामसलत व मार्गदर्शन करीत; फुल्यांचे अनुयायी व प्रार्थना समाजाचे पुढारी व इतर सुधारक एक झाले. सत्यशोधक समाजाची शूद्र मंडळी दयानंदांच्या हत्तीच्यामागे मिरवणुकीत चालली होती, वगैरे माहिती निबंधमालेच्या उपहासगर्भ टीकेतही आढळते. म्हस्के आदि करून मराठे मंडळींनी रानडयांना मिरवणूक पार पाडण्यात साहाय्य व सहकार्य केले होते. दयानंद यांनी वेद यच्चावत् मानवांना खुले केले होते. हा काळ सामाजिक व धार्मिक प्रबोधनाचा होता. पुनरुज्जीवनाची नवी लाट भारतात निर्माण झाली होती. मुसलमानांनीही स्वतंत्र अलिगड कॉलेज काढले. पुण्यास डे. एज्युकेशन सोसायटी निघाली. फुले-लोखंडे वगैरेंनी शैक्षणिक जागृती आरंभिली होती. यामुळे मराठे-बहुजन समाजात नवी अस्मिता निर्माण होऊ लागली. न्या. मू. रानडे यांना हा काळ नव्या हालचालीस योग्य वाटला. राजकीय जागृतीची ही पहाट होती. मुंबईस राष्ट्रीय सभादेखील चालू झाली, पण शेतकरी वगैरे वर्ग हा शिक्षणात जास्तीत जास्तपणे निरक्षर व आंगठेबहाद्दूर होता. बडोद्याचे सयाजीराव महाराज गायकवाड हे गरीबीतून पुढे येऊन सुविद्य झाले होते. गंगाराम भाऊ म्हस्केदेखील शेतकरी गरीब कुटुंबातून असेच परिश्रमाने शिकले. ह्या दोघांनाही मराठे व तत्सम समाज विद्येत अत्यंत मागासलेला आहे, ह्याची जाणीव झाली. पहिला प्रयत्न करणारे जोतिबा फुले यांचा विश्वास विद्येत पुढारलेल्या वर्गावर मुळीच नव्हता. पण गंगाराम भाऊ यांचा होता. गंगाराम भाऊ यांच्यावर रानडे व त्यांचे मित्र यांचा सर्वांचा विश्वास होता. मागे कै. गंगाराम भाऊ सत्यशोधक समाजाचे हितचिंतक होते. पण प्रत्यक्ष सभासद नव्हते.[४] आत्यंतिक ब्रह्मद्वेष व पराकाष्ठेचा ब्राह्मणांना विरोध पुष्कळ विचारवंतांना फुल्यांच्या हयातीतच अमान्य होता. उलटपक्षी रानडयांच्या मार्गदर्शक योग्यतेबद्दल म्हस्के यांना विश्वास होता व रानडे आणि त्यांचे अनेक उदारमतवादी सुधारक मित्र शिक्षणप्रसाराच्या कार्यात साह्य करतील, ह्या भावनेने म्हस्के वकीलांनी रानडयांशी समक्ष बोलणे केले. रानडे लगेच म्हणाले:– "आपण जरूर प्रयत्न करू या, बहुजनसमाज सुधारल्याशिवाय लहानशी ब्राह्मण जात काय करू शकेल ? "[५] पुढे कै. म्हस्के यांनी त्वरा करून ८ जानेवारी १८८३ रोजी हिराबागेतील टाऊन हॉलमध्ये पुण्यास सर वुइल्यम वेडरबर्न यांच्या अध्यक्षत्वाखाली पहिली सभा बोलाविली. न्या. मू. रानडे, सरदार कु. मुदलियार, खा. ब. नवरोजी फामजी, खा. ब. काझी शहाबुद्दीन, प्रो. गो. कृ. गोखले, हरि नारायण आपटे आदिकरून रानडयांचे अनेक मित्र सभेस उपस्थित झाले. मराठे व तत्सम विद्यार्थ्यांना शिक्षणाचे कामी उत्तेजन मिळावे, म्हणून स्कॉलरशिप्स देण्यासाठी 'डेक्कन मराठा एज्युकेशन असोसिएशन' ही

अनुक्रमणिका

पहिली स्वतंत्र व खास संस्था स्थापण्यात आली. रानडे यांनी आपल्या नावे दरमहा तीन रुपयांची स्कॉलरशिप ठेविली, व नंतर रानडे यांच्या मृत्युपत्राप्रमाणे एक हजार रुपये चॅरिटी ट्रस्टमध्ये ठेविले; व ह्या रकमेचे व्याज संस्थेला मिळण्याची कायम व्यवस्था झाली.[६] संस्था स्थापण्याच्यावेळी प्रथम रानडे यांनी संस्थेला तीनचार हजार रुपये त्या काळात स्वतः दिले. कोणताही नवा उपक्रम चालू करताना देणगी देण्यात रानडे कधीच मागे नसत : पदरमोड करीत. मराठे लोकांच्यासाठी सुसंघटित व विधायक अशी पहिली स्थिर संस्था स्थापण्याच्या कामी रानडे यांचे वजन व मार्गदर्शन उपयोगी झाले. संस्थेची गरज कशी आहे, ह्या संबंधीही स्वतःच रानड्यांनी विवरण केले. पुढे फलटण, बडोदे व कोल्हापूर वगैरे मराठी संस्थानिकांनी या संस्थेस देणग्या दिल्या. उत्तरोत्तर गरीब विद्यार्थ्यांना मदत मिळू लागल्यामुळे ते उत्तरोत्तर शिकू लागले. हा उपक्रम सुरू करण्यापूर्वी रानड्यांनी सन १८८२ साली सयाजीराव गायकवाड यांच्याकडे स्वतः डेप्युटेशन नेले. सयाजीरावांची स्वारी पुण्यास आलीच होती. कै. राजन्ना लिंगू, गंगाराम म्हस्के हे दोन वकील व इतर काही मराठे पुढारी मंडळी रानड्यांनी बरोबर घेतली. डेप्युटेशनचा उद्देश स्वतः रानड्यांनी महाराजांना समजावून दिला. महाराजांना हा पटला व त्यांनी डे. म. असोसिएशनला बाराशे रुपयांचे वर्षासन चालू केले. म्हस्के वकीलांनी मरेपर्यंत ह्या संस्थेचे काम चिटणीस म्हणून केले. 'रानडे-म्हस्के' यांच्या निधनानंतर स्वतः कै. गोपाळराव गोखले यांनीदेखील सदर संस्थेच्या कामात तसेच जास्ती लक्ष घातले. कोल्हापूरच्या शाहूमहाराजांचा पुण्याशी प्रथम संबंध वाढत गेला याचे कारणही सदर संस्थेची पहिली सभा त्यांच्याच अध्यक्षतेखाली पार पडली. रानडे यांचे शिष्य गोपाळराव गोखले ह्यांनी अहवाल वाचून दाखविला. ही स्कॉलरशिप्स देणारी संस्था होती म्हणूनच कै. श्री. भास्करराव जाधव, कै. महर्षी शिंदे वगैरे पुढे प्रसिद्धीस आलेल्या अनेक गरीब व गरजू विद्यार्थ्यांना स्कॉलरशिप्स उपलब्ध झाल्या. श्री. न. र. फाटक यांच्याशी संपर्क साधल्यावर त्यांना ही साधने रानडेचरित्र लिहिताना मिळाली नाहीत असे समक्ष सांगितले. बहुजन समाजाचे शैक्षणिक उत्थान वरील संस्थात्मक विधायक उपक्रमातूनच होत गेले. म्हणून ह्या विस्मृत व उपेक्षित माहितीला न्या. मू. रानडे यांच्या चरित्राच्या दृष्टीने व कार्याच्या दृष्टीनेही महत्त्व दिले गेले पाहिजे. जी लहानमोठी पहिली बहुजनातील नेतृत्वे पुढे आली ती रानडे यांच्या ह्या आद्य संस्थेची मदत घेऊनच शिकली व सावरली.

सन १८८९ सालच्या पावसाळ्यात सयाजीराव गायकवाड यांच्या स्वारीने पुण्यास दोन महिने मुक्काम केला होता. अनेक संस्थांनी त्यांना मानपत्रे दिली. मराठे मंडळींनीही स्वतंत्र मानपत्र दिले. कै. गंगारामभाऊ म्हस्के यांनी रानड्यांना प्रास्ताविक भाषण करण्याची विनंती केली व रानड्यांचे भाषण झाले. पण फुले हे मुळात स्वतः महत्वाकांक्षी पुरुष होते. त्यांच्याच काही अनुयायांनी त्यांच्याशी विग्रह व मतभेद केले, तरी त्यांनी पर्वा केली नाही. त्यांच्या नेतृत्वाचा व त्यांच्या ठरून गेलेल्या विचारपद्धतीचा त्यांना अभिमान होता. रानडे-म्हस्के वगैरे पुण्यातील अनेक पुढाऱ्यांच्यापेक्षा वयाने फुले मोठे होते व सर्वांआधी त्यांनी विद्याप्रसाराच्या कार्यास सुरुवातही केली होती. कोणाचेही अनुयायीत्व त्यांनी पत्करले नाही; किंवा कोणतीही मागील परंपरा किंवा संप्रदाय जोतिबांनी स्वीकारला नाही. रानड्यांच्यापेक्षा फुले अर्थात पुष्कळपणे क्रांतिकारक झाले व त्यांनी स्वतंत्र विचारप्रवाहाला जन्म दिला. ब्राह्मणेत्तरवादाचे जनकत्व आधुनिक काळी तरी म. फुल्यांच्याकडे जाते. ठराविक विचाराआचाराने फुले झपाटले होते ! म. फुल्यांत तडजोड नव्हती. कोणाचीच त्यांना पर्वा नव्हती.

सयाजीरावांची मदत घेऊन 'रानडे-म्हस्के' यांनी जी विद्योत्तेजक संस्था स्थापिली, तिच्याशी म. फुल्यांचा प्रत्यक्ष संबंध आलेला आढळत नाही. पण ह्या विधायक कार्यास त्यांनी प्रत्यक्ष विरोधही केला नाही. अंथरुणावर खिळून पडलेल्या फुल्यांच्याकडे एक गरीब विद्यार्थी आर्थिक साहाय्य मागण्यास गेला. त्यावेळी फुले म्हणाले की—"मी लाचार झालो आहे, तू गंगारामभाऊ म्हस्के यांचेकडे जा ! ते तुला मदत करतील." ह्या विद्यार्थ्याबरोबर ट्रेनिंग कॉलेजमध्ये पुण्यास शिकत असणारे एक शिक्षक फुल्यांकडे गेले होते. हा काळ सुमारे सन १८८८ च्या सुमाराचा होता. फुल्यांची वरील आठवण बरोबर

गेलेल्या शिक्षकांकडून मला प्राप्त झाली. पण गंगारामभाऊ म्हस्के यांनी पुणे सार्वजनिक सभेत व राष्ट्रीय सभेत भाग घेतला व पुढारलेल्या सुशिक्षित समाजाशी सहकार्य केले, यासंबंधाने म्हस्के वकीलांना जोतिरावांनी कवितेत पाठविलेली दोन पत्रे समग्र फुले वाङ्मय ग्रंथात उपलब्ध आहेत. कै. म्हस्के यांचा विश्वास लो. टिळक व गोखले यांच्यावरही होता. फुल्यांचा विश्वास नव्हता. ह्या संबंधात व संदर्भाने म. फुले यांच्या अखंडांचा अर्थ शोधावा लागतो. कारण त्यावरून फुल्यांचे मनोदय व मतभेद कळू शकतात. बडोद्याला सयाजीराव गायकवाड व त्यांचे दिवाण लक्ष्मण जगन्नाथ यांना पाठविलेल्या पत्रातूनही (म. फुले : समग्र वाङ्मय पानांक ४९२ व ४९३) फुल्यांचा वेगळा स्वभाव व विचारसरणी समजू शकते. रानडे-फुले दोघेही धर्म व समाज-सुधारक होते, तरी त्यांच्यात मनस्वी अंतर का पडले, ह्याचे इंगित समजू शकते. विद्याप्रसार व अस्पृश्यतानिवारण यासंबंधात सयाजीराव यांनी फुल्यांच्या विचारांतून स्फूर्ती घेतली, हे खरे; पण रानड्यांची योग्यता व त्यांच्या विचारांची थोरवी सयाजीराव जाणीतच होते. बडोद्याला प्रथम अलिकडील काळातील वेदोक्त प्रकरण झाले व सयाजीरावांना सनातन्यांचा विरोधही झाला; त्यांना केसरीची टीकाही सहन करावी लागली. पुण्यास दक्षिणावाटप पूर्वी होत असे, तसे बडोद्यास खिचडी वाटप होई. जोतिरावांनी सयाजीरावांना पाठविलेल्या पत्रात खिचडी वाटपाचा निषेध आहे. ही पद्धत पुढे बंद झाली. पण सयाजीराव जोतिरावां-इतके तुसडे बनले नाहीत. त्यांनी हिंदी राष्ट्रीय काँग्रेसचे अध्यक्षस्थान स्वीकारलेच; व वेदोक्त प्रकरणातून पुढे विधायक मार्ग काढला व कटुता टाळली. रानड्यांचा उदारमतवाद सयाजीरावांच्या स्वभावाला मिळता जुळता असा होता. हे दोघेही मोठे पुढारी होते कारण त्यांची दृष्टी अखिल भारतीय होती. जोतिबांच्यापुढे उत्तर पेशवाईनंतरचा महाराष्ट्र प्रायः होता व ते विटून-चिडून लिहीत व बोलत होते.

रानडे हे सनातनी व परंपरावादी एकत्र कुटुंबातील गृहस्थ होते. त्यांना घरच्या व समाजाच्या जुन्या वळणाच्या मर्यादा पडल्या. जोतिरावांच्या वडिलांनाही स्त्रियांचे शिक्षण व अस्पृश्योद्धार, सुनेने शाळेत शिकून शिक्षिका होणे वगैरे जोतिरावांनी आरंभिलेल्या सुधारणा अमान्य होत्या. वडिलांशी ह्या मुद्यावर पटले नाही व विरोध झाला म्हणून जोतिराव पत्नीसह वेगळे राहिले. जोतिरावांची योग्यता व महत्त्व जे आहे ते त्यांच्या अर्धकच्च्या पांडित्यावरून मुळीच नाही, तरी ते अशा प्रत्यक्ष कृतीवरूनच ठरते व ठरले. केवळ त्यांच्या लेखनाचे परीक्षणच करून कार्य भागत नाही.

रानड्यांना समाजसुधारणांच्यामुळे काहीच त्रास झाला नाही व त्यांनी उपसर्ग व छळ सोसला नाही, असे मुळीच नव्हे. पुण्यास 'फीमेल हायस्कूल' काढले तेव्हा केसरी पक्षाचाही त्यांना सडकून विरोध झाला. रानड्यांनी स्वतःच्या द्वितीय पत्नीस फुल्यांच्याप्रमाणेच शिकविले. रमाबाई रानडे व सावित्राबाई फुले ह्या दोघींनीही समाजाचा विरोध अनुभविलाच. सर्वच समाज व धर्मसुधारकांना कमी-जास्त किंमत द्यावी लागली.

रानड्यांच्या घरी सहभोजन : रानड्यांनी जुन्या विचारांच्या लोकांचा त्रास भोगला याचे एक उत्तम उदाहरण, जे श्री. फाटकांनी लिहिलेल्या चरित्रात आले नाही, ते देता येते. सन १८८१ च्या सुमारास एक प्रसंग घडला. रानड्यांच्या घरी एका निमित्ताने भोजनसमारंभ झाला. सुमारे पन्नास आमंत्रित भोजनास आले होते. त्यांत रानड्यांचे खास मित्र कै. डॉ. विश्राम रामजी घोले, रा. ब. नारायणभाई दांडेकर, कै. रा. ब. गणपतराव मानकर वगैरे पुण्यातील सार्वजनिक जीवनातील त्यावेळचे प्रसिद्ध ब्राह्मणेतर पुढारी रानड्यांच्या आमंत्रणाप्रमाणे जेवणास उपस्थित होते. कै. मानकर तर रानड्यांच्या पुणे प्रार्थनासमाजातील एक कर्ते पुढारी होते व त्यांनीच रानड्यांचे पहिले चरित्र लिहिलेले आढळते. ह्या सहभोजनाची हकीगत 'पुणे वैभवात' नकाशासह लगेच प्रसिद्ध झाली! सातारा प्रकरणात भाग घेतलेल्या बाळाजीपंत नातू यांच्या घराण्यातील एका पुरुषाने शंकराचार्यांकडे धाव घेतली व फिर्याद गुदरली ! तो काळ असा होता. शंकराचार्यांनी भवति न भवति करून 'प्रायश्चित्त' घ्यावे, असा या फिर्यादीचा निकाल केला.[७७] असल्या अनेक सामाजिक व गृह्य देखील अडचणी सोसूनही रानड्यांनी सातत्याने पुढील मार्ग चोखाळला. लोकहितवादी व रानडे ह्यांना वरील

प्रकारच्या बहिष्काराला अनेक वेळा तोंड द्यावे लागले. जातिबहिष्कृत होणे, हे त्या काळात प्रपंची व सरकारी बड्या अधिकाऱ्यांना सोपे नव्हते. त्या काळात परंपरावाद्यांचा पक्ष संख्येने बळकट होता व संघटितही होता. समाज व धर्मसुधारक जे होते, ते संख्येने फारच अल्प असत. म्हणूनही विरोध तीक्ष्ण असे. जोतिरावांना ब्राह्मणेतर समाजात वरील सारखी अवघड बंधने नव्हती, तरी आप्तेष्ट व माळीसमाज त्यांच्यापासून दूरच असत. रानड्यांच्यापेक्षा जोतिबांचा ख्रिस्ती समाज व धर्म ह्याकडे ओढा तुलनेने जास्ती असे; पण जोतिरावांच्या अनुयायांत जोतीरावांसारखी माणसे जवळजवळ नव्हतीच. रानडे यांना देशभर एकाचढीत एक अनुयायी मिळाले.

रानडे–फुले मतभेद : ह्या दोघा सुधारकांत मतभेदाचे काही प्रसंग आले. २७ सप्टेंबर १८८५ रोजी मराठे मंडळींनी पुणे येथे सयाजीरावांना वेगळे मानपत्र दिले. मराठे मंडळींनी विशेषतः त्यांचे त्यावेळचे पुढारी कै. म्हस्के यांनी प्रास्ताविक भाषण करण्याचा मान रानड्यांच्याकडे दिला. म्हस्के यांचे पूर्वी जोतिरावांना साहाय्य व सहकार्य झाले होते. पण येथपासून पुढे कै. म्हस्केवकील यांनी न्या. रानड्यांवर अधिकाधिक विश्वास व्यक्त केला. 'जातिभेद देशाच्या उन्नतीच्या आड येत नाही' असा कै. रा. ब. रानडे यांच्या वरील सभेतील भाषणाचा रोख होता. १ सप्टेंबर १८८५ च्या 'ज्ञानप्रकाशा'त रानडे यांच्या भाषणाच्या संदर्भाने मजकूर आला होता. 'ज्ञानप्रकाश' मधील विधाने व माहिती मिळवून अद्याप कोणीच अधिक प्रकाश टाकलेला नाही. म्हस्के यांचेही निवेदन 'ज्ञानप्रकाशा'त आले होते. जोतिराव व म्हस्के यांच्या दरम्यानच्या मतभेदानिमित्त पत्रव्यवहार झाला. 'ज्ञानप्रकाशा'ने जोतिराव फुल्यांवर एककल्लीपणाचा आक्षेप घेतला. जोतिरावांनी रानड्यांचे व्याख्यान अर्थात ऐकिले असावेच. 'ज्ञानप्रकाशा'तील टीका त्यांना खपली नाही ! लगेच 'इशारा' (१८८५) नामक निबंध प्रसिद्ध करून त्यांनी रानड्यांचे पुढील म्हणणे खंडन केले. रानडे यांची जी विधाने त्यांनी ऐकिली ती पुढे दिली आहेत :— "जातिभेद असला म्हणून आपल्या दुष्ट हेतूस तो (जातिभेद) बिलकूल (या देशाचे उन्नतीस) आडवा येत नाही." "पूर्वीचे तीस वर्षापेक्षा (शूद्र) शेतकऱ्यांची हल्ली स्थिती बरी झाली आहे." (म. फुले : समग्र वाङ्मय, श्री. मालशे–कीर संपादित पान ३०९) उलटपक्षी जातिभेद आडवा येतोच व शेतकऱ्यांची स्थिती किती भयानक गरिबीची आहे, याचे चित्र 'इशारा' निबंधात फुले यांनी रेखाटले आहे. फुले–रानडे मतभेद 'इशारा' हा निबंध दाखवितो, परंतु रानड्यांचे समग्र भाषण व 'ज्ञानप्रकाश' चा वरील अंक मिळाल्यावाचून ह्या मतभेदावर अधिक आणखी लिहिणे शक्य होत नाही. शिक्षण घेण्याच्या आड जातिभेद इंग्रजी राज्यात तरी येत नाही. मागील देशी राज्यापेक्षा हल्लीच्या इंग्रजी शांततामय राज्यात दळणवळण व धान्याचा व्यापार यांमुळे शेतकऱ्यांची स्थिती तुलनेने बरी आहे, असा रानड्यांच्या भाषणाचा भाव असावा, असे 'इशारा' ह्या जोतिबांच्या निबंधावरून तर्काने म्हणता येते. जोतिराव शूद्रातिशूद्रांत व एकूण अब्राह्मणांत फरक करीत नव्हते. व मराठे (ब्राह्मणेतर) मंडळींनी सवता सुभा करून सयाजीरावांचा वेगळा सत्कार केला; हे प्रथमपासून जातिभेदाविरुद्ध लढणाऱ्या कडव्या जोतिरावाना नापसंत असणे अधिक शक्य वाटते. म. फुले स्वतःच्या माळीसमाजाचा पृथक अहंकार व अभिमान बाळगीत नव्हते.

वरील मानपत्रप्रसंगी डॉ. भांडारकर हेही उपस्थित होते. ह्यावेळी रानड्यांनी **"मराठे व महाराष्ट्र"** यासंबंधी अत्युत्कृष्ट भाषण केले एवढाच उल्लेख वृत्तपत्रांतून सांपडतो असे न्या. मू. रानडे चरित्रात श्री. न. र. फाटक यांनी नमूद केलेले फक्त आढळले. (द्वितीय आवृत्ती, पान २५०) "या भाषणाने मराठे मंडळींच्या डोक्यातला ब्राह्मणद्वेष नाहीसा होईल व त्यांचे डोळे उघडतील, अशी सदाशा त्यावेळी 'ज्ञानप्रकाश' पत्राने व्यक्त केली." एवढेच श्री. फाटक वरील संदर्भात सांगू शकले. रानड्यांचे "मराठे व महाराष्ट्र" ह्या विषयावरील समग्र व्याख्यान कोठे मिळत नाही. पण वरील उपलब्ध ऊहापोहावरून न्या. मू. रानड्यांनी ब्राह्मणद्वेष सोडून मराठे लोकांनी उपलब्ध नवे शिक्षण घेऊन पुढे यावे, असा पोक्त सल्ला दिला असणे शक्य आहे. फुले–लोखंडे–भालेकर यांनी नवजागृतीसाठी उघडलेली ब्राह्मणविरोधी मोहीम जी होती, तिचे पडसाद ['विविधज्ञान विस्तार', 'केसरी', 'सुबोधपत्रिका' वगैरे तत्कालीन वृत्तपत्रांच्या

मागील अंकांवरून] उमटलेले आढळू शकतात. आज तसे पडसाद निमाले आहेत ! पण दलितांमधील सुशिक्षितांत तशी ब्राह्मणीधर्मासंबंधी क्रोध व प्रतिक्रिया आढळतेच. प्रतिक्रियेने थोडीफार वरील सारखी सामाजिक जागृती होऊ शकते. पण कायमची स्वोन्नती व प्रगती होऊ शकत नाही, असे रानड्यांच्या वरील भाषणाच्या संदर्भावरून जाताजाता सांगावेसे वाटते. उदारमतवादी रानड्यांनाही थोडी ब्राह्मण-अब्राह्मण दुर्दैवी वादाची झळ लागली. पुढे लो. टिळकांना ही झळ तुलनेने अधिक लागली.

मात्र रानड्यांना जोतिरावांनी चालू केलेल्या नव्या अब्राह्मण पुरोहितपद्धतीच्या चळवळीची माहिती होती. उदा:- " काही विविक्षित जातींनी उपाध्येपण वंशपरंपरेच्या ब्राह्मणाकडे न ठेवता आपल्या जातीतून उपाध्ये तयार करण्यास आरंभ केला आहे. एकंदरीत निराश होण्याचे कारण नाही. " सन १८८९च्या एप्रिल महिन्यात मुंबईच्या प्रार्थना समाजात सामाजिक सुधारणेच्या प्रगतीसंबंधी झालेल्या भाषणात हे वर उद्धृत केलेले उद्गार रानड्यांनी काढले.

श्रीकृष्णाच्या रूढ चरित्राने अनीतिवर्धक धर्मपंथांना जन्म दिला. गुजराथ व उत्तर हिंदुस्थानात राधाकृष्णाच्या भक्तीच्या नावावर अनिष्ट प्रकार चालतात, ' ह्या रानड्यांच्या मताशी जोतिरावांची मते सहमत होणारी आहेत. जोतिरावांची वंशपरंपरेच्या उपाध्यायांविरुद्ध सुरू झालेली चळवळ हे धर्मजागृतीचे व समाजसुधारणेचे चिन्हच होय, असा रानड्यांनी वरील भाषणात अभिप्राय स्पष्टपणे व्यक्त केला. ईश्वर व मनुष्य यांच्यामध्ये दलाल-शोषक (एजंट) नको हे जे मत जोतिरावांनी मांडिले, त्याला पोषक असे अनेक विद्वत्ताप्रचुर उद्गार व विचार रानड्यांत उघड मिळतात. युरोपमधील मार्टीन ल्यूथरसारखी धर्ममार्तंडांच्या विरुद्ध चळवळ भागवतधर्मीय साधुसंतांनी केली हा विचार न्या. मू. रानड्यांनी वारंवार संपन्न केला. इतकेच नव्हे तर जिवा-शिवाची कोणाही मध्यस्थाशिवाय थेट भेट, हेच आर्यधर्माचे (हिंदुधर्माचे) मुख्य लक्षण म्हणून सांगितले. तत्त्वज्ञान व धर्म या संबंधाने रानडे व फुले यांच्यात विलक्षण साम्य सांगता येते. पण संतांची कदर करून भक्तिमार्गी भागवतधर्माविषयी मुळीच प्रेम म. फुल्यांत नव्हते. म. फुले हे वारकरी पंथाविरुद्ध होते व वारकऱ्यांना फुले नापसंत झाले ! ऐहिक व एकूण संसारिक परिस्थितीबाबत फुले-रानडे यांच्यात सामाजिक तफावत व दरी होती. तरी "ब्रिटिश सत्ता हा ईश्वरी संकेत व वरदान आहे, ईश्वरी नेमानेमाने इंग्रज आपले गुरू व त्यांच्या सहवासाने आपण आपला मागासपणा सोडून सुधारलेल्या समाजात पदार्पण करू," असे विचार रानड्यांत होते. " हिंदू लोकांमध्ये मूर्खपणा वाढला तो दूर करण्याकरिताच हे गुरू दूर देशातून ईश्वराने इकडे पाठविले आहेत." असे लोकहितवादींचे शतपत्र नं. ४६ मध्ये मत नमूद झालेले सांपडते. जोतिवांनी आर्यांनी आर्येतरांना दास केले व हे दास्यत्व नाहीसे करण्यासाठी ईश्वराने इंग्रजाला पाठविले, इंग्रजी राज्य हे दास्यत्व झुगारून व विद्या शिकून पुढे येण्याची मोठी संधी आहे, म्हणून शूद्रातिशूद्रांनी जलदी करावी असे जोतिबा वारंवार म्हणतात. ह्या तिघांचाही इंग्रज धार्जिणेपणा असा वेगळा वेगळा दिसतो; हाच नेमका पाहून हे तिघे निबंधमालाकारांच्या टीकेचे विषय झाले. " If the hearts and minds of the Sudras are made happy and contented the British Government need have no fear for their loyalty in the future ".[१०] असा जोतिराव इंग्रजांना सल्ला 'गुलामगिरी' पुस्तकाच्या इंग्रजी प्रस्तावनेच्या शेवटी देतात. लोकहितवादी व रानड्यांच्या ईश्वरी संकेताच्या वरील कल्पनेपेक्षा जोतिरावांची समजूत शूद्रातिशूद्रांच्या खास हिताची म्हणून पुष्कळच भिन्न दिसते. रानडे व फुले यांची जीवने एकाच अव्वल इंग्रजीतील काळात वाहिली. अर्थात पूर्वायुष्यात दोघांनाही 'बायबल' ख्रिस्ती मिशनरी व शिक्षक यांचा सहवास घडला. प्रवचने करताना रानडे बायबलचा प्रथम आधार घेत. पण पुढे त्यांनी ही पद्धत पालटून टाकली व तुकारामादि संतांचे अभंग प्रवचनास घेऊ लागले. जोतिरावांना ख्रिस्तीसहवास व 'बायबला'चे ज्ञान फार मोठे होते. पण स्वतंत्रपणे स. शो. समाज काढल्यावर त्यांचा प्रथमचा ख्रिस्ती ओढा कमी कमी होत गेला. 'ख्रिस्ती तरफडती।' असा त्यांना नवा अनुभव आल्याचे जोतिबा शेवटी अखण्डात नमूद करतात.[११] सूक्ष्मपणे पाहिल्यास दोघांनीही 'निबंधमाले'तील टीका लक्षात घेऊन

अनुक्रमणिका

पुढे जरूर ते परिवर्तन केल्याचे आढळते. दोघांच्याही स्वभावात फार फरक होता. तरी रानडे यांच्या मराठी ग्रंथकारसभेने जोतिरावांना एक ग्रंथकार म्हणून पहिल्या साहित्य संमेलनाचे आमंत्रण दिले. ह्या आमंत्रणाला जोतिरावांनी रानडयांच्या मार्फतच उत्तर पाठविले. (महात्मा फुले : समग्र वाङ्मय पान ३०७). ह्या संदर्भावरून रानडे हेच जोतिरावांना आमंत्रण पाठविण्याच्या मागे असावेत, असा तर्क करता येतो. फुले-रानडे यांच्यामध्ये सार्वजनिक प्रश्नावर मतभेद असतील पण दोघांत दृढ मैत्री होती. कै. सी. र. तारकुंडे यांनी पुढील आठवण जोतिरावांच्या प्रत्यक्ष सहवासातून नमूद केली आहे : " रा. जोतीबा हयात होते, तेव्हा न्या. रानडे हे त्याजकडे वारंवार भेटीस जात असत व न्या. रानडे आपल्या घरी आले म्हणजे रा. जोतिबा त्यांचा योग्य आदरसत्कार करीत असत. इतकेच नव्हे, पण न्या. रानडे ह्यांचा व जोतिबांचा अखेरपर्यंत चांगला स्नेह होता.'' [१२] जोतिबा व रानडे यांची बोलणी-चालणी चालत. म. फुले हे लिहिण्या-बोलण्यात फटकळ (सरळ) होते. कृतीवरून महात्मा फुले जाणावे लागतात; व ते सुधारकांनाही आदर्श असे होते. रानडे-फुले ह्या दोघांनाही मागील परमहंस सभेची पार्श्वभूमी उपयोगी झाली. जातिभेद मोडण्यासाठी परमहंस सभेत ख्रिस्त्याचा पाव खाण्याची प्रथा होती. तर जोतिबांनी अंत्यजांच्याही हातचे जाहीर अन्न खाईन अशी सक्रिय प्रतिज्ञा केली. सत्यशोधकसमाज स्थापण्याच्या कामी परमहंससभेतील व प्रार्थनासमाजातील कित्येक कर्ते सभासद जोतिरावांना साह्यभूत झाले. रानडयांनी फुल्यांना विरोध केला नाही. उलट रानडयांनी सत्यशोधक ब्राह्मणेतर चळवळीस विधायक असे विद्याप्रसारक स्वरूप देण्याची कामगिरी बजाविली. जोतिबांच्या हयातीत (व नंतरही) फुलेप्रवाहातील अनेक मान्यवर प्रार्थनासमाजाचे सभासद झाले होते. फुल्यांनी त्यांना विरोध केला नाही. पुढे कित्येक वर्षे नेमस्त पक्ष व ब्राह्मणेतर पक्ष यांच्यात सहकार्य चाले. 'रानडे–म्हस्के' यांनी स्थापन केलेल्या डे. म. ए. ॲसोसिएशन संस्थेचे शाहूमहाराज हे पेट्रन झाले. रानडयांच्या विषयी कृतज्ञता व्यक्त करणारे शाहूमहाराज यांचे उद्‌गार उपलब्ध आहेत. शाहू म्हणाले:—"मागासलेल्या लोकांच्या उन्नतीकरीता माझे मित्र कै. न्या. रानडे व गोपाळराव गोखले यांनी पुष्कळ श्रम केले मागासलेल्या लोकांत विद्येचा प्रसार होण्याकरिता विशेष प्रयत्न केले पाहिजेत ही मूळ कल्पना मला त्यांच्यापासून आली.''[१३]

अंत्यजाच्या प्रश्नाला रानडे A question of sheer justice म्हणत असत. जोतिबांचा असाच अभिप्राय दिसतो. सामाजिक न्याय व समता प्रस्थापिणे हा जोतिबांचा उद्देश होता.

१८८५ साली एप्रिल महिन्यात फुल्यांच्या अनुयायांनी सत्यशोधक समाजाच्या झेंड्याची मोठी मिरवणूक पुण्यात काढली. म. फुले नंतर मिरवणुकीत येऊन मिळाले. रानडे यांनी मिरवणुकीत भाग घेऊन विसर्जन सभेत भाषणही केले. हे भाषण उपलब्ध नाही. मात्र स्वामी दयानंदांच्या मिरवणुकीत रानडे यांना जो कटू अनुभव मागे आला होता तो मात्र ह्या मिरवणुकीत येऊ शकला नाही! काळ पुढे चालला होता. मागे दयानंद सरस्वती पुण्यास आले होते तेव्हा त्यांनी फुल्यांच्या स. शो. समाजास भेट दिल्याचा उल्लेख मिळतो.[१४] पण पुढे रानडे व फुले आणि म्हस्के यांचा आर्यसमाजाशी प्रत्यक्ष संबंध राहिलाच नाही. लोकहितवादींचा फार राहिला.

उत्तर पेशवाईच्या अधःपतित स्वरूपाविषयी रानडे आणि फुले यांची समान मते होती असे म्हणता येते.

लो. टिळकांनी रायगड जीर्णोद्धाराचा उपक्रम चालू केल्यावर न्या. मू. रानडे व फुले यांनी पाठिंबा दिला. टिळक-रानडे-फुले यांच्यात ह्या मुद्यावर एकमत झाले. एरव्ही 'फुले-रानडे' निबंधमालाकार व नंतर लो. टिळक यांच्या टीकेचे विषय होते.

परंपरागत पुरोहितांकडून लग्ने न लाविता ती अब्राह्मण पुरोहिताकडून स. शो. समाजमताने लावण्याचा क्रांतिकारक पण वाद वाढविणारा उपक्रम फुले यांनी चालू केला. ओतूर गावी याप्रमाणे लावलेल्या लग्नात दक्षिणा बुडाली म्हणून तेथील भिक्षुक वर्गाने दावा लाविला. ग्रामोपाध्यांचा दावा न्या. मू. रानडे यांच्यापुढे पुण्यास नंतर चालला. ह्या दाव्यात भिक्षुकांच्या बाजूचा निकाल रानडयांनी दिला. जोतिरावांनी हायकोर्टात अपील करविले व दावा जिंकला.[१५] परंतु रानडयांचे जजमेंट न मिळविता पुष्कळांनी रानडयांवर टीका केली आहे.

रानडे ज्या प्रार्थनासमाजाचे प्रवक्ते व वैचारिक शिल्पकार होते, त्या प्रार्थनासमाजाला पुरोहितशाही मान्य नाही, जातिभेदही मान्य नाही. पण रानडयांचा निकाल गैरसमज निर्माण होण्यास कारणीभूत झाला.

रानडे जमीनदार वर्गाचे (Aristocracy) समर्थक होते. जोतिबा खोतीं वगैरे वतनशाहीचे दुष्मन होते. 'शेतकीची स्थिती' ह्या व्याख्यानात शेतकरी लोकांत विद्याप्रसार होणे हा शेती सुधारणेचा एक उपाय म्हणून रानडयांनी सांगितला. ह्यासाठी त्यांनी संस्थात्मक विधायक कार्याचा पाया घातला. हे मागे सांगितलेच आहे. रानडयांच्या पश्चात् राजारामशास्त्री भागवत यांनी मराठा शिक्षण परिषदेच्या स्थापना काळात शिक्षणप्रसारात भाग घेऊन रानडयांचे प्रयत्न विकसित करण्यास फार मोठी कामगिरी बजावली, व चांगली भर घातली. येथे जोतिबा व रानडे यांपैकी कोण लहान व कोण मोठा हे मुळीच ठरवायचे नव्हते. महदन्तर असलेल्या ह्या दोन्ही मराठी महापुरुषांतील वैचारिक साम्य व विस्मृत साहचर्य निदर्शनास आणण्याचा उद्देश होता. आणखीही बरीच भर घालणे शक्य होईल. उदा० रानडयांनी त्यांच्या पत्नी कै. रमाबाई यांना शिकविण्यासाठी ख्रिस्ती मिशनरीबाई शिक्षकीण म्हणून ठेविली होती; जोतिबांच्या पत्नी सावित्राबाई ह्या तर स्कॉटिश मिशनच्या ट्रेनिंग स्कूलमधून ट्रेंड झाल्या होत्या. हा काळच असा होता. म. जोतिबा यांच्या नजरेतून रानडयांनी त्यांच्या पत्नीस वरीलप्रमाणे शिक्षण दिले, ही धैर्याची व कृतीची बाब निसटली नव्हती. जोतिरावकृत 'सत्सार' अंक दोनमध्ये उल्लेख आढळतोः– "..........आनरेबल रा. बा. माधवराव गोविंदराव रानडे याजसारखे आपल्या लग्नाचे भार्येस घरातले घरात विद्वान करून......"[१६]

रानडयांच्याप्रमाणे औद्योगिक सहकारी प्रयत्नांच्याकडे जोतिबांचे लक्ष गेले होते. शेअर्स काढावेत, उद्योग करावेत असे उल्लेख जोतिबांच्या अखंड कवितांमधून मिळतात.

फुले–रानडे या दोघांनीही मूळच्या परमहंस सभेने जे समाजसुधारणेचे रोपटे लाविले होते, त्यास खतपाणी घालून मोठे करण्याचे प्रयत्न केले. पण दोघांनाही सुधारणेच्या बाबतीत मर्यादित किंबहुना फारच थोडे यश आले, असे आज तरी मान्य करावे लागते.

संदर्भ टीपाः–

१) श्री. धनंजय कीर कृत 'म. जो. फुले,' पृ. १५६ व १५७ आवृत्ती १ ली
२) 'म. फुले : समग्र वाङ्मय' (कीर–मालशे संपादित) पृ. ३०७
३) 'मौज' (मुंबई) दिवाळी अंक सन १९७८, श्री. य. दि. फडके यांचा लेख पृ. १२५
४) 'म. फुले : समग्र वाङ्मय' पृ. १५९ व १६३
५) श्री. कै. पां. चि. पाटील यांच्या 'आठवणी' पृ. १०६ ते ११०
६) श्री, कै. सी. र. तारकुंडेकृत 'मराठे यांच्या चळवळीचा पूर्वेतिहास' पृ. १३५ व 'डेक्कन मराठा एज्युकेशन असोसिएशन (पुणे) हिरकमहोत्सव अहवाल' पृ, २ ते ४
७) कै. श्री. पां. चि. पाटील 'आठवणी' पृ. १०६ ते ११०
८) श्री. न. र. फाटककृत 'रानडे चरित्र' पृ. २५० आवृत्ती २ री.
९) तत्रैव पृ. २७६, २७७
१०) 'म. फुले : समग्र वाङ्मय' पृ. ८२
११) तत्रैव पृ. ५०१
१२) 'मराठे यांच्या चळवळीचा पूर्वेतिहास' पृ. १२८, कै. श्री. तारकुंडेकृत.
१३) 'शाहू छ. यांची भाषणे' संपादक श्री. भ. बा. जाधव, पृ. १६
१४) 'म. जो. फुले यांचे अमर जीवन' ले. श्री. कै. ना. बा. महाघट पृ. २३ (आ. २ री.)
१५) श्री. धनंजय कीर कृत 'म. फुले.' पृ. २३०
१६) 'म. फुले : समग्र वाङ्मय' पृ. २९७

ले. जी. ई. मूर अनु० दि. य. देशपांडे

धादांतवादाचे समर्थन :

(A Defence of Common Sense*)

अनुवादकाची प्रस्तावना :

'कल्पनावादाचे खंडन' हा मूरचा पहिला वैशिष्टचपूर्ण निबंध. त्यात कल्पनावादाच्या जोखडातून मुक्त झालेल्या मूरच्या स्वतंत्र प्रतिभेचा पहिला आविष्कार दिसतो. त्यात त्याच्या अप्रतिम विश्लेषक बुद्धीची चमक दिसते आणि संकल्पनांचे सूक्ष्म भेद करून त्यांचे वैशिष्टच दाखविण्याचे त्याचे सामर्थ्यही प्रत्ययास येते. येथे अनुवादलेल्या 'A Defence of Common Sense' या निबंधात हे सारे गुण आहेतच; पण त्यात मूरच्या भूमिकेचे एक महत्त्वाचे वैशिष्टच प्रकट होते. ते म्हणजे त्याने केलेले Common Sense चे[1] समर्थन. हा निबंध १९२५ साली प्रसिद्ध झालेल्या *Contemporary British Philosophy* या जे. एच्. म्यूरहेड संपादित ग्रंथाच्या दुसऱ्या खंडात समाविष्ट झाला होता. या ग्रंथात तत्कालीन अग्रगण्य ब्रिटिश तत्त्वज्ञांचे स्वतःची तत्त्वज्ञानात्मक भूमिका विशद करणारे लेख समाविष्ट केले गेले आहेत. १९२५ पर्यंत मूरची छाप ब्रिटिश तत्त्वज्ञानावर पुरेशी बसली होती, आणि त्याचा अधिकार सर्वत्र मान्य होऊ लागला होता.

एकूण तत्त्वज्ञानात्मक लिखाणामध्ये हा निबंध त्याच्या विलक्षण सरळपणामुळे आणि रोखठोकपणामुळे उठून दिसतो. त्याने तत्त्वज्ञानाच्या जगताला बुचकळयात पाडले आहे व तत्त्वज्ञान्यांना संत्रस्त केले आहे. या निबंधात मूरने मानवांच्या काही धादांती समजुतींचे सत्यत्व प्रस्थापित करण्याचा एक अपूर्व प्रयत्न केला आहे. आतापर्यंत त्याने केलेल्या तत्त्वज्ञानात्मक लिखाणाची परिपूर्णता या निबंधाने होते असे म्हणता येईल. निबंधामागून निबंधांत मूरने तत्त्वज्ञांना प्रिय असणाऱ्या, सामान्य जनांच्या समजुतीहून अतिशय दूर असलेल्या, चमत्कारिक विरोधाभासी मतांचे परीक्षण करून असे दाखवून दिले की जेव्हा तत्त्वज्ञ म्हणतात की भूत (matter) सत् नाही, अवकाश सत् नाही, काळ सत् नाही, इतर आत्मे नाहीत इत्यादि, तेव्हा आपण

---

* Contemporary British Philosophy : खंड २, संपा. जे. एच्. म्यूरहेड, १९२५

१. जुन्या मराठीत रूढ असलेला, पण आता जवळपास लुप्त झालेला 'धादांत' हा शब्द मूरच्या 'Common Sense'चा मराठी पर्याय म्हणून मी सुचवितो. 'धादांत' या शब्दाविषयी दातेसंपादित **महाराष्ट्र शब्दकोशात** पुढील माहिती सापडते. 'धादांत–(यमकाने वेदांत या शब्दाशी जुळणारा, पण उलट अर्थाचा बनविलेला शब्द), प्रत्यक्ष प्रमाण; अनुभवसिद्ध; बुद्धिगम्य सिद्धांत; आत्मप्रतीति; स्वानुभव; स्वत.चा तर्क; वैयक्तिक मत. 'आम्हांस तुमचे वेदांत नकळे; आम्ही आपले धादांतावर चालतो'. धादांताला सिद्धांताची गरज नाही = जी गोष्ट उघड दिसत आहे ती सांगण्याला, दाखविण्याला शास्त्राच्या पुराव्याची जरूरी कशाला' यावरून 'धादांत' या शब्दाचा अर्थ मूरकृत 'Common Sense'च्या अर्थाशी बराच जुळतो हे लक्षात येईल. 'Common Sense' म्हणजे तत्त्वज्ञानाने, वेदांताने शिक्षित किंवा दूषित न झालेली बुद्धी किंवा समजूत.

अनुक्रमणिका

काय म्हणतो आहोत याचा ते गांभीर्याने विचार करीत नाहीत. जवळपास परिहासाच्या वृत्तीने तर्काच्या कोलांट्या उड्या मारीत जातात, आणि मग आश्चर्यजनक विरोधाभासी निष्कर्ष ते काढतात. जणू आपला निष्कर्ष सामान्य समजुतीहून किती अधिक दूर असू शकेल याची त्यांची चढाओढच लागलेली असते. मूरला हा थिल्लरपणा मुळीच खपत नाही. तो म्हणतो की जर काळ असत् आहे हे खरे असेल तर आधी, नंतर या शब्दांना अर्थ राहणार नाही, आणि मग मी थोड्या वेळापूर्वी जेवलो किंवा जेवणानंतर झोपलो, इत्यादि वाक्ये निरर्थक व्हायला हवीत. पण तत्त्वज्ञ एका बाजूला अवकाश, काळ, भूत इत्यादि सर्व असत् मानतात, आणि दुसऱ्या बाजूला त्यांचे सर्व इतर व्यवहार या सर्व गोष्टी सत् आहेत असे धरूनच चाललेले असतात. माझ्याखेरीज इतर आत्मे नाहीत असे अहमेववादी (solipsist) मानतो, पण हे मत तो इतर तत्त्वज्ञांना सांगतो, आणि त्यांनी त्याच्याशी सहमत व्हावे म्हणून त्यांच्याशी चर्चाही करतो. या ज्या गोष्टी सबंध मानवजात स्वयंसिद्ध म्हणून मानते. किंवा ज्या आपल्या मनात तत्त्वज्ञानात्मक प्रश्न उद्भवण्याच्या पूर्वीपासून आपण ज्ञात म्हणून धरून चालतो त्यांना मूर समुच्चयाने 'The position of common sense' म्हणतो. अशी भूमिका तत्त्वज्ञानामध्ये गंभीरपणे घेणारा अर्वाचीन काळातील मूर हा पहिलाच तत्त्वज्ञ असावा. यापूर्वी काहीशी अशी भूमिका टॉमस रीड (Thomas Reid १७१०–१७९६) या स्कॉटिश तत्त्वज्ञाने घेतली होती.

या निबंधातील दुसरा महत्त्वाचा मुद्दा म्हणजे त्याने केलेल्या एखाद्या विधानाचे स्वयंसिद्ध सत्यत्व आणि त्याचे बिनचूक विश्लेषण यांतील भेद. वर जी धादांतवादी भूमिकेची मते त्याने पुरस्कारली आहेत, त्यांच्यांसंबंधाने तो म्हणतो की आपल्याला त्यांच्या सत्यतेसंबंधी यत्किंचितही संदेह नाही; परंतु त्या विधानांचे नेमके प्रतिपादन काय आहे याच्या विश्लेषणासंबंधी मात्र आपण फार साशंक आहोत, एवढेच नव्हे तर आजपर्यंत कोणालाही त्यांचे बिनचूक विश्लेषण सापडले आहे असे आपल्याला वाटत नाही. उदाहरणार्थ, मी हे टेबल पाहात आहे, हे टेबल आहे, इत्यादी विधाने पूर्ण निश्चित सत्याचे नमुने आहेत. त्यांच्याविषयी जर आपण साशंक असलो तर त्याहून अधिक निश्चित असे आपल्याला काहीच सापडणार नाही. काही तत्त्वज्ञ काही युक्तिवादांच्या साह्याने ती विधाने संदेहास्पद ठरवितात, परंतु आपल्या युक्तिवादात जी साधक विधाने सत्य म्हणून ते गृहीत धरतात तीच संदेहास्पद असतात, आणि शिवाय त्यावरून निष्कर्ष काढण्यातही अनेक तर्कदोष दडलेले असतात. परंतु ही विधाने जरी पूर्ण निश्चितपणे सत्य म्हणून आपल्याला ज्ञात असली, तरी त्यांचे बिनचूक विश्लेषण काय आहे हे मात्र मुळीच निश्चित नाही. या निबंधात मूरने अवेक्षण (Perception) विषयक अनेक विश्लेषणे उदाहरणादाखल दिली असून त्या सर्वांवर गंभीर आक्षेपही दिले आहेत.

या संदर्भात मूरच्या वेद्यार्थविषयक (Sense-data) भूमिकेचे थोडे विवरणही येथे पाहावयास मिळते. आपण जेव्हा भौतिक वस्तू पाहतो, ऐकतो, स्पर्शतो, तेव्हा जी ज्ञानविषयक प्रक्रिया घडते तिचे विश्लेषण कसे करावयाचे ही अनेक शतकांपासून चालत आलेली समस्या आहे. तिला देण्यात आलेल्या उत्तरांत आपण भौतिक वस्तू साक्षात् अनुभवतो या मतापासून तो भौतिक वस्तू जिला म्हणतात अशी वस्तू नाहीच या मतापर्यंत अनेक उपपत्त्या दिल्या गेल्या आहेत. त्या दिल्या गेलेल्या उत्तरांत एक नवीन उत्तर मूरचे आहे, आणि ते म्हणजे Sense-datum Theory (वेद्यार्थवादी उपपत्ती). आपल्याला भौतिक वस्तूंचे ज्ञान इंद्रियांनी होते असे आपण समजतो, परंतु कोणत्याही इंद्रियाने त्याच्या उचित विषयाखेरीज अन्य कशाचेही ज्ञान होऊ शकत नाही. उदाहरणार्थ, आपण एखादे फळ डोळ्यांनी पाहतो असे आपण म्हणतो, परंतु डोळ्यांनी तर फक्त लहानमोठे, वेगवेगळ्या आकाराचे रंगीत विस्तार दिसतात; फळाची चव, मृदू वा कठीण स्पर्श, त्याचा वास यांचे ज्ञान डोळ्याला होऊ शकत नाही. म्हणजे कोणत्याही बाजूने संबंध स्वरूप एका इंद्रियाने ज्ञात होण्यासारखे नसते. यावर मूरने सुचविलेले विश्लेषण असे आहे की इंद्रियांनी आपल्याला साक्षात् ज्ञात होणाऱ्या वस्तू –म्हणजे शब्द (किंवा आवाज), स्पर्श (किंवा शीतोष्ण किंवा कठोर–मृदू विस्तार), रूप (किंवा रंगीत

अनुक्रमणिका

विस्तार), चवी आणि वास– ह्या 'Sense-data' (वेद्यार्थ) नामक वस्तू होत. परंतु सामान्यपणे जेव्हा आपण इंद्रिये वापरतो तेव्हा आपल्याला केवळ वेद्यार्थाचे ज्ञान होते असे आपण समजत नाही, तर आपल्याला भौतिक वस्तूंचे (म्हणजे टेबल, खुर्ची, फळ, मनुष्य इ. चे) ज्ञान होते असे आपण समजतो. या भौतिक वस्तूंचे ज्ञान होण्याच्या व्यापाराला इंग्लिशमध्ये 'perceive' असा शब्द असून त्याला मराठीत संवेदन, बोधना, वस्तुबोध इत्यादि शब्द सुचविले गेले आहेत. परंतु ते अनेक दृष्टींनी गैरसोयीचे असून त्याऐवजी मी अवेक्षण हा शब्द सुचवितो. 'I perceive a table' चे भाषांतर 'मी टेबल अवेक्षतो'– असे मी करतो.

'Sense-datum' हा शब्द मूरने प्रथम वापरला. १९१०–११ साली त्याने दिलेल्या व्याख्यानांत हा शब्द त्याने प्रथम वापरला. (ही व्याख्याने बरीच वर्षे अप्रकाशितच होती. ती १९५३ साली *Some Main Problems of Philosophy* या नावाने प्रकाशित करण्यात आली.) त्याचे म्हणणे असे की आपल्याला अवेक्षणात साक्षात् ज्ञान होते ते वेद्यार्थांचे, व त्यांच्याद्वारा आपल्याला अप्रत्यक्ष ज्ञान भौतिक वस्तूचे होते. या उपपत्तीतून अवेक्षणाच्या स्वरूपाविषयी अनेक नवे प्रश्न उद्भवले, आणि वेद्यार्थवादी उपपत्तीचा मूरने व इतर अनेक तत्त्वज्ञांनी (रसेल, सी. डी. ब्रॉड, एच्. एच्. प्राइस, ए. जे. एयर, इत्यादि) अनेक दिशांनी विकास केला. हे नवीन उद्भवणारे प्रश्न अशा प्रकारचे होते : इंद्रियांनी साक्षात् ज्ञान वेद्यार्थांचे होते असे आपण मान्य केले की भौतिक वस्तू आणि वेद्यर्थ, तसेच आपण आणि भौतिक वस्तू यांचे संबंध काय आहेत असा प्रश्न निर्माण होतो. वेद्यार्थ आणि भौतिक वस्तू यांचा अंग आणि अंगी असा संबंध असू शकेल असे काहींनी सुचविले. परंतु या उत्तरात अडचणी होत्या. टेबलाचा आपल्या साक्षात् दिसणारा वेद्यार्थ आणि त्याचा जो पृष्ठभाग आपण पाहात आहोत ते एकच आहेत, किंवा तो वेद्यार्थ टेबलाच्या पृष्ठभागाचा भाग आहे असे असू शकत नाही, कारण वेद्यार्थात असे अनेक धर्म आहेत की जे भौतिक टेबलात असू शकत नाहीत. तेव्हा वेद्यार्थांचा भौतिक वस्तूंशी संबंध ते भौतिक वस्तूंचे भाग असतात असा असू शकत नाही. मग तो काय आहे ? यावर अनेक उत्तरे दिली गेली. एक उत्तर असे आहे की वेद्यार्थ हे कार्य आणि भौतिक वस्तू हे कारण असा त्यांचा कार्यकारणसंबंध आहे. दुसरे उत्तर आहे, टेबल म्हणजे आपल्या सर्वांना वेळोवेळी प्राप्त झालेल्या आणि पुढेही प्राप्त होणार असलेल्या वेद्यार्थांची संघटना: यांत सर्व अवेक्षकांना (Perceivers) प्रत्यक्ष प्राप्त झालेल्या व होणार असलेल्या वेद्यार्थांचा तर समावेश होतोच, पण पूर्वी केव्हाही प्रत्यक्ष प्राप्त न झालेल्या व भविष्यात कधीही प्राप्त होणार नसलेल्या, परंतु जर एखादा अवेक्षक विशिष्ट परिस्थितीत असता तर त्याला प्राप्त होऊ शकले असते अशा शक्य (possible) वेद्यार्थांचाही त्यात अंतर्भाव होतो. भौतिक वस्तू म्हणजे प्रत्यक्ष प्राप्त आणि प्राप्य वेद्यार्थांची (actual and possible sense-data) संघटना. या सर्व उत्तरांत अनेक अडचणी आहेत, आणि त्यांना उत्तरे देण्याचे अनेक प्रयत्नही झाले आहेत. या सर्वांचे थोडक्यात दिग्दर्शन मूरने या निबंधात केले आहे.

या निबंधाचे आणखी एक वैशिष्टय म्हणजे त्यात परमेश्वराचे अस्तित्व व मानवाचे अमरत्व या दोन्ही गोष्टी मानायला कसलाही सयुक्तिक पुरावा नाही असे मूर म्हणतो. या विषयांवर त्याने लिहिल्याचे हे एकमेव ठिकाण. अन्यत्र कोठेही त्यासंबंधी तो अवाक्षरही काढत नाही.

पुढील अभ्यासासाठी वाचन :

1) A. E. Murphy : 'Moore's Defence of Common Sense' हा *The Philosophy of G. E. Moore* (सं. Schilpp), (१९४२) या ग्रंथात समाविष्ट लेख.

2) Paul Arthur Schilpp (सं) : *The Philosophy of G. E. Moore* या ग्रंथात समाविष्ट मूरचा 'A Reply to my Critics' हा लेख.

3) *Philosophy* या त्रैमासिकाचा जुलै १९५८ चा अंक. हा अंक मूरच्या तत्त्वज्ञानावरील लेखांना वाहिलेला आहे.

* * *

या लेखात मी माझी तत्त्वज्ञानात्मक भूमिका इतर काही तत्त्वज्ञांनी स्वीकारलेल्या भूमिकांहून ज्या बाबतीत भिन्न आहे असे काही अतिशय महत्त्वाचे मुद्दे फक्त क्रमाने मांडण्याचा प्रयत्न केला आहे. ज्या मुद्द्यांचा उल्लेख मला करता आला ते वस्तुतः सर्वात महत्त्वाचे नाहीत हे शक्य आहे, तसेच त्यांच्यापैकी काही मुद्दे असेही असू शकतील की ज्यांच्या बाबतीत वस्तुतः कोणाही तत्त्वज्ञाचा माझ्याशी कधीच मतभेद नव्हता. परंतु जरी त्यांपैकी प्रत्येक मुद्द्यावर काहींचे माझ्याशी मतैक्य असले तरी त्या प्रत्येक मुद्यावर माझ्याशी अनेकांचा मतभेद आहे अशी माझी प्रबुद्ध समजूत आहे.

I. यांपैकी पहिल्या मुद्द्यात इतर अनेक मुद्द्यांचा अंतर्भाव आहे. आणि तो मुद्दा असा आहे की मला त्याचे प्रतिपादन जितक्या स्पष्टपणे करण्याची इच्छा आहे तितक्या स्पष्टपणे काहीशा विस्ताराशिवाय मी करू शकत नाही. त्याचे प्रतिपादन करण्याकरिता मी पुढील पद्धत वापरणार आहे. प्रथम मी १ या शीर्षकाखाली एक भली मोठी विधानांची यादी देणार आहे. ही विधाने प्रथमदर्शनी इतकी उघड सत्ये वाटतील की त्यांचे प्रतिपादन अनावश्यक वाटावे : वस्तुतः ती अशी विधाने आहेत की जी (माझ्या मते) मला निश्चितपणे ज्ञात आहेत. त्यानंतर मी २ या शीर्षकाखाली एकच असे विधान मांडणार आहे की जे विधानांच्या वर्गांच्या एका सबंध गटाविषयी एक प्रतिपादन करते—या गटातील प्रत्येक वर्गाचे व्याख्यापन (definition), १ मधील विधानांपैकी कोणातरी **एका** विधानाशी एका विशिष्ट बाबतीत साम्य असलेल्या सर्व विधानांचा वर्ग, असे करता येईल म्हणून २ हे एक असे विधान आहे की जे १ मधील विधानांची किंवा त्यासारखी एखादी यादी अगोदर दिलेली नसेल तर ते प्रतिपादता येणार नाही. २ हे विधान इतके उघड सत्य वाटेल की त्याचे प्रतिपादन अनावश्यक वाटावे : आणि हेही विधान (माझ्या मते) मला निश्चितपणे ज्ञात आहे. परंतु तरीही त्या विधानासंबंधी अनेक तत्त्वज्ञांचा माझ्याशी भिन्न भिन्न कारणास्तव मतभेद आहे असा माझा प्रबुद्ध विश्वास आहे; जरी ते २ सरळसरळ नाकारत नसले तरी त्याशी विसंगत अशी मते त्यांनी स्वीकारली आहेत. म्हणून माझा पहिला मुद्दा असा सांगता येईल की २ त्याच्या सर्व व्यंजितांसह (implications) (ह्याच्यापैकी काहींचा मी स्पष्ट उल्लेख करणार आहे) सत्य आहे.

१. तेव्हा मी ज्यांच्यापैकी प्रत्येक (माझ्या मते) मला निश्चितपणे ज्ञात आहे अशा उघड सत्यांच्या यादीपासून आरंभ करतो.

या वर्तमान क्षणी एक जिवंत मानवी शरीर अस्तित्वात आहे आणि ते **माझे** शरीर आहे. हे शरीर भूतकाळात एका विशिष्ट काळी जन्मले, आणि जरी त्यात परिवर्तने झाली असली तरी ते तेव्हापासून सतत अस्तित्वात आहे. उदा. ते जन्मले तेव्हा आणि त्यानंतर काही काळ ते आता आहे त्याहून पुष्कळच लहान होते. जन्मल्यापासून त्याचा एकतर पृथ्वीतलाशी सतत संयोग होता किंवा ते त्याच्यापासून फार दूर नव्हते, आणि ते जन्मल्यानंतर प्रत्येक क्षणी अशा आणखी अनेक वस्तू अस्तित्वात होत्या की ज्यांना तीन परिमाणांत आकार आणि मान (size) (त्याला स्वतःला ज्या परिचित अर्थी ही असतात त्या अर्थी) होते, आणि ज्यांच्यापासून ते वेगवेगळ्या अंतरावर (ज्या अर्थाने ते आता ती शेकोटी आणि ते पुस्तकांचे कपाट या दोन्हीपासून अंतरावर आहे आणि शेकोटीपेक्षा पुस्तकांच्या कपाटापासून ते जास्त अंतरावर आहे त्याच परिचित अर्थाने) होते; तसेच (निदान मधून मधून) अशाच इतर अनेक वस्तू अस्तित्वात होत्या की ज्यांच्या संसर्गात (ज्या अर्थाने मी माझ्या उजव्या हातात धरलेल्या लेखणीच्या आणि मी परिधान केलेल्या काही वस्त्रांच्या संसर्गात ते आहे त्या परिचित अर्थाने) ते होते. त्याचा परिसर ज्या वस्तूंनी बनलेला आहे (म्हणजे ज्या एकतर त्याच्या संसर्गात आहेत, किंवा त्याच्यापासून काही, कितीही मोठ्या, अंतरावर आहेत अशा वस्तू) त्यांत ते जन्मल्यापासून प्रत्येक क्षणी कितीतरी मानवी शरीरे राहिलेली असून ती त्याच्याप्रमाणेच (अ) केव्हातरी जन्मली होती, (ब) त्यानंतर काही कालापर्यंत अस्तित्वात राहिली होती, (क) जन्मल्यापासून प्रत्येक क्षणी पृथ्वीतलाशी संसर्गात होती किंवा त्याच्यापासून फार अंतरावर नव्हती; आणि या शरीरांपैकी अनेक आता मृत होऊन अस्तित्वात असेनाशी झाली आहेत.

परंतु माझे शरीर जन्मले त्यापूर्वी पुष्कळ वर्षे पृथ्वी अस्तित्वात होती, आणि यांपैकी पुष्कळ वर्षे अगणित मानवी शरीरे प्रत्येक क्षणी तिच्यावर जिवंत होती, आणि त्यांपैकी पुष्कळशी मी जन्मण्यापूर्वीच मृत होऊन अस्तित्वात असेनाशी झाली होती. शेवटी (आता विधानांच्या एका वेगळ्या वर्गाकडे यायचे म्हणजे) मी मानव प्राणी आहे, आणि माझे शरीर जन्मल्यापासून मला वेळोवेळी भिन्न भिन्न प्रकारचे अनेक अनुभव आले आहेत : उदा. मी माझे स्वतःचे शरीर आणि माझ्या परिसरातील इतर वस्तू (ह्यांत इतर मानवी शरीरेही आलीच) या सर्वांचा वारंवार अनुभव घेतला आहे; मी या प्रकारच्या वस्तू पाहिल्या आहेत एवढेच नव्हे तर त्यासंबंधी अनेक वास्तवेही (facts) अवेक्षिली (perceived) आहेत. उदा. आता मी अवेक्षित असलेले शेकोटी पुस्तकांच्या कपाटापेक्षा माझ्या शरीराच्या जवळ आहे हे वास्तव; मी त्यावेळी अवेक्षित नसलेल्या इतर वास्तवांची मला जाणीव आहे, उदा. ज्याची मला आता जाणीव आहे असे, माझे शरीर काल अस्तित्वात होते आणि त्याही वेळी ते पुस्तकांच्या कपाटापेक्षा शेकोटीच्या जास्त जवळ होते हे वास्तव; मला भविष्यासंबंधी काही अपेक्षा होत्या आणि आहेत, आणि इतरही अनेक खऱ्या आणि खोट्या समजुतीही आहेत; ज्यांच्या सत्तेवर माझा विश्वास नव्हता अशा काल्पनिक वस्तू, व्यक्ती आणि प्रसंग मी कल्पिले आहेत; मी स्वप्ने पाहिली आहेत; आणि विविध प्रकारच्या भावना अनुभवल्या आहेत, आणि ज्याप्रमाणे माझे शरीर ज्याला आपल्या जीवितावधीत या आणि इतरही प्रकारचे अनेक अनुभव मिळालेले आहेत अशा एका मानवाचे (म्हणजे माझे) शरीर आहे, तसेच या पृथ्वीवर राहून गेलेले प्रत्येक मानवी शरीरही कोणातरी वेगळ्या मानवाचे शरीर होते, आणि त्याच्या जीवितावधीत त्याला या आणि इतर प्रकारचे अनेक अनुभव प्राप्त झाले होते.

२. आता मी १ मध्ये आताच प्रतिपादलेल्या उघड सत्यांच्या यादीला अनुलक्षिल्याशिवाय जे प्रतिपादता येत नाही त्या एकमेव उघड सत्याकडे येतो. हेही सत्य (माझ्या मते) मला निश्चितपणे **ज्ञात** आहे; आणि ते पुढीलप्रमाणे आहे :

जे मानवप्राणी असून ज्यांना मानवी शरीरे होती, जे या पृथ्वीतलावर जन्मले आणि काही काळ जगले आणि ज्यांना १ मध्ये उल्लेखलेल्या प्रत्येक प्रकारचे अनेक अनुभव प्राप्त झाले, ह्या वर्णनाने व्याख्यापित (defined) होणाऱ्या वर्गातील **कितीतरी** (**सगळ्या** असे मी म्हणत नाही) मानवप्राण्यांच्या (आणि त्यांतच माझाही अंतर्भाव होतो) बाबतीत हे खरे आहे की त्यांना आपल्या शरीराच्या जीवितावधीत **स्वतःविषयी** किंवा **त्या शरीराविषयी** मी १ मधील विधाने ज्यावेळी लिहिली त्या आधी केव्हातरी १ मधील प्रत्येक विधानाचे **तुल्ययोगी** (corresponding) विधान ज्ञात होते : याचा अर्थ असा की ते विधान **त्या प्रत्येकाविषयी** किंवा **त्याच्या शरीराविषयी** आणि आधीच्या काळाला अनुलक्षून नेमके तेच प्रतिपादते की जे १ मधील तुल्ययोगी विधान **माझ्या** बाबतीत किंवा **माझ्या** शरीराच्या बाबतीत आणि ज्यावेळी मी ते विधान लिहिले त्या वेळेला अनुलक्षून प्रतिपादते.

दुसऱ्या शब्दांत सांगायचे तर २ फक्त एवढेच (जे उघड सत्य दिसते) प्रतिपादते की **आपल्यापैकी** (म्हणजे वर निश्चित केलेल्या मानवप्राण्यांच्या वर्गापैकी) प्रत्येकाला अनेकदा **स्वतःविषयी** किंवा **स्वतःच्या** शरीराविषयी त्या त्या वेळी त्या सर्व गोष्टी **ज्ञात** होत्या. ज्या मी १ मधील विधानांची यादी लिहिताना माझ्याविषयी किंवा माझ्या शरीराविषयी आणि जेव्हा मी ती लिहिली त्या काळी मला ज्ञात आहेत असा दावा मी केला होता. म्हणजे ज्याप्रमाणे मला (मी ते लिहिले तेव्हा) ज्ञात होते की 'सध्या एक मानवशरीर अस्तित्वात असून ते माझे शरीर आहे', त्याचप्रमाणे आपल्यापैकी प्रत्येकाला अनेकदा '**सध्या** एक मानवशरीर अस्तित्वात आहे आणि ते **माझे** शरीर आहे' या शब्दांत यथार्थतेने व्यक्त होऊ शकणारे तुल्ययोगी विधान स्वतःला अनुलक्षून आणि दुसऱ्या कोणत्या तरी वेळी ज्ञात होते; जसे **मला** माहीत आहे की 'माझ्याखेरीज अन्य अनेक मानवशरीरे यापूर्वी या पृथ्वीवर राहून गेली आहेत', तसेच आपल्यापैकी प्रत्येकाला याच्याहून भिन्न पण याचे तुल्ययोगी '**माझ्या**खेरीज अन्य अनेक मानवशरीरे **यापूर्वी**

पृथ्वीवर राहून गेली आहेत ' हे विधान माहीत होते; ज्याप्रमाणे '**माझ्या**खेरीज अन्य अनेक मानवप्राण्यांनी या क्षणापूर्वी अवेक्षिले, स्वप्ने पाहिली आणि भावना अनुभवल्या ' हे **मला** माहीत आहे; त्याचप्रमाणे **आपल्या**पैकी प्रत्येकाला '**माझ्या**खेरीज अन्य अनेक मानवप्राण्यांनी **या क्षणापूर्वी** अवेक्षिले, स्वप्ने पाहिली आणि भावना अनुभवल्या ' हे त्याहून भिन्न पण त्याचे तुल्ययोगी विधान माहीत आहे; आणि असेच १ मध्ये अनुगणित (enumerated) **प्रत्येक** विधानाविषयी.

हे विधान २ काय प्रतिपादते ते समजण्यास येथपर्यंत काही अडचण नसावी अशी मला आशा आहे. '१ मधील विधानांपैकी प्रत्येकाचे **तुल्ययोगी** विधान' या शब्दसंहतीचा मला अभिप्रेत असलेला अर्थ मी उदाहरणांच्या साह्याने स्पष्ट करण्याचा प्रयत्न केला आहे, आणि २ चे प्रतिपादन फक्त एवढेच आहे की आपल्यापैकी प्रत्येकाला अनेकदा १ मधील विधानांपैकी प्रत्येकाचे **तुल्ययोगी** विधान –अर्थात प्रत्येक वेळा **वेगळे** तुल्ययोगी विधान– सत्य म्हणून ज्ञात असते.

परंतु काही तत्वज्ञांनी इंग्लिश भाषा ज्या पद्धतीने वापरली आहे ती लक्षात घेता २ प्रतिपादताना मी नेमके किती प्रतिपादतो आहे ते पूर्ण विशद करण्याकरिता दोन मुद्यांचा स्पष्ट उल्लेख करायला हवा असे मला वाटते.

पहिला मुद्दा असा : काही तत्त्वज्ञांची अशी समजूत दिसते की 'सत्य' या शब्दाचा उपयोग अशा अर्थाने करणे उचित होईल की एखादे विधान अंशत: असत्य असले तरी ते सत्य असू शकावे; आणि म्हणून यांच्यापैकी काही कदाचित असे म्हणतील की १ मध्ये अनुगणित विधानांसारखी विधाने सर्वच्या सर्व अंशतः असत्य आहेत असे आपण मानीत असलो तरी ती आपल्या मते सत्य आहेत. म्हणून 'सत्य' हा शब्द अशा अर्थाने मी वापरीत नाही हे मी अगदी स्पष्ट करू इच्छितो. मी तो शब्द अशा अर्थाने वापरीत आहे (आणि हा त्याचा सामान्य (ordinary) अर्थ आहे असे मी समजतो) की जर एखादे विधान अंशतः असत्य असेल तर ते जरी अंशतः सत्य असू शकले, तरी सत्य मात्र असू शकत नाही.

थोडक्यात सांगायचे तर मी असे प्रतिपादतो आहे की १ मधील सर्व विधाने आणि त्या सर्वांची तुल्ययोगी विधाने **पूर्णपणे** खरी आहेत; २ चे प्रतिपादन करताना मी हे प्रतिपादित आहे. आणि म्हणून या एका किंवा सर्व विधानांच्या वर्गांच्या बाबतीत ती अंशतः खोटी आहेत असे मानणारा कोणताही तत्त्वज्ञ, जरी या सर्व वर्गांतील काही विधाने 'खरी' आहेत असे **म्हणणे** समर्थनीय मानीत असला, तरी वस्तुतः त्याचा माझ्याशी मतभेद असून त्याचे मत २ शी विसंगत आहे.

आणि दुसरा मुद्दा असा : काही तत्त्वज्ञांची अशी समजूत दिसते की 'पृथ्वी पुष्कळ वर्षांपासून अस्तित्वात आहे' यासारख्या वाक्यांचा उपयोग अशा तऱ्हेने करणे उचित आहे की ती जणू असे काहीतरी व्यक्त करतात की ज्यावर त्यांचा खरोखर विश्वास आहे, परंतु वस्तुतः त्यांचा विश्वास असा असतो की अशा वाक्यांनी जी विधाने **साधारणपणे** व्यक्त होतात असे मानले जाईल ती निदान अंशतः तरी खोटी असतात; आणि त्यांचा खरा विश्वास असा असतो की असा एक वेगळा विधानांचा गट आहे की ज्यातील विधाने अशा वाक्यांनी व्यक्त होणाऱ्या विधानांशी एका विशिष्ट तऱ्हेने संबद्ध असतात आणि जी खरोखरच सत्य असतात. याचा अर्थ असा की ते 'पृथ्वी पुष्कळ वर्षांपासून अस्तित्वात आहे' हे वाक्य त्याने सामान्यपणे जे विधान व्यक्त होते असे समजले जाईल ते व्यक्त करण्याकरिता नव्हे, तर त्याच्याशी एका विशिष्ट तऱ्हेने संबद्ध असलेले एक विधान खरे आहे हे व्यक्त करण्याकरिता वापरतात; परंतु जे विधान या वाक्याने सामान्यपणे व्यक्त होते असे समजले जाईल ते विधान मात्र अंशतः तरी खोटे आहे असा त्यांचा विश्वास असतो. याकरिता मी हे अगदी स्वच्छ करू इच्छितो की १ मध्ये वापरलेली वाक्ये मी अशा कुठल्याही सूक्ष्म अर्थाने वापरली नव्हती. कोणताही वाचक ती वाचून त्यांचा जो अर्थ समजला असता नेमक्या त्याच अर्थाने मी ती वापरली आहेत. आणि म्हणून जो तत्त्वज्ञ असे मानतो की यांपैकी कोणतेही वचन ते या लौकिक (popular) अर्थाने घेतले असता असे एक विधान व्यक्त करते की ज्यात एक लौकिक चूक आहे ती, जरी तो असे मानीत असला की असे एक दुसरे सत्य विधान आहे

अनुक्रमणिका

की जे व्यक्त करण्याकरिता ते वचन (expression) वापरणे युक्त होईल, तरी तो माझ्याशी सहमत नाही, आणि तो २ शी विसंगत मताचा पुरस्कार करतो.

आता मी जे म्हणालो त्यात मी असे गृहीत धरले आहे की 'पृथ्वी पुष्कळ वर्षांपासून अस्तित्वात आहे' यासारख्या वचनांना असा एक अर्थ आहे की जो त्यांचा सामान्य किंवा लौकिक अर्थ असतो. आणि हे गृहीत विवादास्पद आहे असे काही तत्वज्ञ मानू शकतील अशी मला भीती वाटते. त्यांची अशी समजूत दिसते की 'पृथ्वी पुष्कळ वर्षांपासून अस्तित्वात आहे यावर तुमचा विश्वास आहे काय?' हा प्रश्न साधा– म्हणजे साध्या 'होय' किंवा 'नाही', किंवा 'मी निश्चितपणे सांगू शकत नाही' अशा वाक्यांनी ज्याचे उत्तर देता येईल असा– नसून तो अशा प्रकारचा प्रश्न आहे की ज्याचे उत्तर पुढीलप्रमाणे देणे योग्य होईल : ते आपण "पृथ्वी", 'अस्तित्वात आहे' आणि 'वर्षे' या शब्दांचे काय अर्थ करतो यावर अवलंबून आहे. आपण जर अमुक अमुक, अमुक अमुक आणि अमुक अमुक असा अर्थ केला तर माझा विश्वास आहे : परंतु जर अमुक अमुक, अमुक अमुक आणि अमुक अमुक, किंवा अमुक अमुक, अमुक अमुक आणि अमुक अमुक, किंवा अमुक अमुक, अमुक अमुक आणि अमुक अमुक असा केला, तर माझा विश्वास नाही, किंवा निदान मला ते अतिशय शंकास्पद वाटते.' मला वाटते की कुठलेही मत जितके गंभीरपणे (profoundly) चुकीचे असू शकेल तितके हे मत आहे. ज्यांचा अर्थ आपल्या सर्वांना समजतो अशा निःसंदिग्ध वाक्यांचा 'पृथ्वी पुष्कळ वर्षांपासून अस्तित्वात आहे' हे वाक्य नमुनाच आहे असे मला वाटते. जो याच्याविरुद्ध मत स्वीकारतो तो, मला वाटते, त्या वाक्याचा अर्थ आपल्याला समजतो का[1] (आणि आपल्या सर्वांना तो समजतो) या प्रश्नाची गल्लत त्याच्या अर्थाचे **बिनचूक विश्लेषण** आपण देऊ शकतो का या अर्थाच्या त्याचा **अर्थ आपल्याला ज्ञात आहे काय**[2] या सर्वथा भिन्न प्रश्नाशी करतो. 'पृथ्वी पुष्कळ वर्षांपासून अस्तित्वात आहे' या वाक्याने **कोणत्याही प्रसंगी** व्यक्त होणाऱ्या विधानाचे (कारण २ चे स्वरूप निश्चित करताना मी आग्रहाने प्रतिपादल्याप्रमाणे त्या वाक्याच्या प्रत्येक वापराच्या वेळी वेगळे विधान अभिप्रेत असते) यथार्थ विश्लेषण काय आहे हा प्रश्न अतिशय गहन असून, मी लवकरच प्रतिपादणार असल्याप्रमाणे, त्याचे उत्तर कोणालाच माहीत नाही. परंतु अशा वाक्यांनी आपल्याला जे कळते त्याचे विश्लेषण कसे करावयाचे हे आपल्याला काही बाबतीत माहीत नाही असे म्हणणे ते वचन आपल्याला कळत नाही या म्हणण्याहून सर्वथा भिन्न आहे. त्याचा अर्थ आपल्याला कळल्याशिवाय त्याचे विश्लेषण कसे करायचे हा प्रश्नच मुळी आपण उपस्थित करू शकत नाही हे उघड आहे. ते वाक्य वापरणारी व्यक्ती ते त्याच्या लौकिक (ordinary) अर्थी वापरीत आहे हे ज्याक्षणी आपल्याला कळते, त्याक्षणी आपल्याला त्याचा अर्थ कळतो, म्हणून १ मधील वचने मी त्यांच्या लौकिक अर्थी (निदान त्यांच्यापैकी ज्यांना लौकिक अर्थ आहे त्यांच्या, कारण अशी स्थिती सर्वच वाक्यांची नाही) वापरीत आहे हे स्पष्ट केले असल्याने आता माझा अभिप्राय स्पष्ट करण्याकरिता अवश्य ते सर्व मी केले आहे.

परंतु आता २ व्यक्त करण्याकरिता जे शब्द मी वापरले आहेत त्यांचा अर्थ कळला आहे असे गृहीत धरल्यास, अनेक तत्त्वज्ञांनी २ शी विसंगत मते स्वीकारली आहेत असे मला वाटते. या तत्त्वज्ञांचे दोन प्रमुख गटांत विभाजन करता येईल असे मला वाटते. अ. विधानांच्या वर्गांच्या एका सबंध गटासंबंधाने २ चे प्रतिपादन असे आहे की त्या प्रत्येक वर्गातील विधाने आपल्यापैकी प्रत्येकाला वेळोवेळी ज्ञात झाली आहेत. याच्याशी विसंगत मत स्वीकारण्याचा एक प्रकार म्हणजे त्यांपैकी एका किंवा अधिक वर्गांसंबंधी असे मत स्वीकारणे की त्या वर्गातील एकही विधान खरे नसते, ती सर्व अंशतः असत्य असतात; कारण जर या वर्गांपैकी कोणत्याही वर्गातील एकही विधान खरे नसेल तर हे उघड

1. Do we understand its meaning?
2. Do we know what it means?

आहे की त्या वर्गातील कोणतेही विधान कोणालाही **ज्ञात** असू शकणार नाही, आणि म्हणून **आपल्याला** त्या **प्रत्येक** वर्गातील विधाने ज्ञात असणे अशक्य आहे. २ शी विसंगत मते धारण करणाऱ्या तत्त्वज्ञांचा या कारणास्तव माझा पहिला वर्ग बनला आहे. विधानांच्या त्या एका किंवा अनेक वर्गांसंबंधी त्यांनी असे मत स्वीकारले आहे की त्या वर्गातील एकही विधान खरे नाही. त्यांच्यापैकी काहींचे हे मत त्या सर्व वर्गांसंबंधी आहे, तर काहींचे फक्त काही वर्गांसंबंधी आहे. परंतु यांपैकी कोणतेही मत त्यांनी पुरस्कारले तरी त्यांचे मत २ शी विसंगत आहे हे उघड आहे.

ब. दुसऱ्या बाजूला काही तत्त्वज्ञ असे आहेत की जे २ मधील कोठल्याही वर्गातील कोणतेही विधान खरे नाही असे म्हणण्यास धजावत नाहीत, पण ते असे प्रतिपादतात की त्या वर्गांपैकी काही वर्गातील एकही विधान खरे आहे हे कोणाही मानवप्राण्याला कधीही निश्चितपणे ज्ञात होत नाही. म्हणजे ते अ वर्गातील तत्त्वज्ञांहून अतिशय भिन्न आहेत, कारण या **सर्व** वर्गातील विधाने खरी असू **शकतील** हे ते मान्य करतात; परंतु तरीही ते २शी विसंगत मत स्वीकारतात, कारण आपल्यापैकी कोणालाही त्या वर्गातील कोणतेही विधान **ज्ञात** होत नाही असे ते प्रतिपादतात.

अ. मी असे म्हणतो की या वर्गातील काही तत्त्वज्ञ असे मानतात की २ मधील **कोणत्याही** वर्गातील एकही विधान पूर्णपणे खरे नसते, तर अन्य काहींनी या मताचा पुरस्कार २ मधील **काहींच** वर्गासंबंधाने केला आहे. आणि मला असे वाटते की या प्रकारचे मुख्य विभाजन पुढे दिल्याप्रमाणे राहिले आहे. जर **भौतिक वस्तू** नसतील आणि त्या परस्परांशी **आवकाशिक संबंधांनी संबद्ध** नसतील, तर १ मधील काही विधाने (आणि म्हणून २ मधील तुल्ययोगी वर्गातील सर्व विधाने) खरी असू शकत नाहीत; म्हणजे ती विधाने एका विशिष्ट अर्थी भौतिक वस्तूंची सत्ता आणि अवकाशाची सत्ता व्यंजित करतात (imply). उदा. माझे शरीर पुष्कळ वर्षांपासून अस्तित्वात आहे आणि ते त्या कालावधीत प्रत्येक क्षणी पृथ्वीच्या संसर्गात किंवा तिच्याजवळ होते हे विधान **भौतिक वस्तूंची सत्ता** व्यंजित करते (जर 'भौतिक वस्तू' हे शब्द आपण अशा अर्थी वापरले की भौतिक वस्तूंची सत्ता नाकारणे हे मानवी शरीरे अस्तित्वात आहेत किंवा पृथ्वी अस्तित्वात आहे असे प्रतिपादणारी विधाने पूर्णपणे खरी नाहीत असे व्यंजित करील), आणि तसेच **अवकाशाची सत्ताही** व्यंजित करते (जर 'अवकाश' हा शब्द आपण अशा अर्थाने वापरला की अवकाशाची सत्ता नाकारणे हे एखादी वस्तू दुसऱ्या वस्तूच्या संसर्गात आहे किंवा तिच्यापासून अमुक इतक्या अंतरावर आहे असे १ मध्ये निर्दिष्ट केलेल्या परिचित अर्थी प्रतिपादणारी विधाने पूर्णपणे खरी नाहीत असे व्यंजित करील). परंतु १ मधील इतर विधाने (आणि म्हणून २ मधील तुल्ययोगी वर्गातील विधानेही) भौतिक वस्तूंची सत्ता किंवा अवकाशाची सत्ता निदान उघडपणे व्यंजित करीत नाहीत : उदा. मी अनेकदा स्वप्ने पाहिली आहेत आणि वेळोवेळी भिन्न भावना अनुभवल्या आहेत ही विधाने. आता हे खरे आहे की या दुसऱ्या वर्गातील विधाने पहिल्या वर्गातील सर्व विधानांनी व्यंजित होणारी एक गोष्ट व्यंजित करतात, म्हणजे ही की (**एका विशिष्ट अर्थी**) **काळ सत् आहे**, आणि तसेच पहिल्या वर्गातील विधानांनी व्यंजित होत नसलेली एक गोष्टही व्यंजित करतात, म्हणजे ही की (**एका विशिष्ट अर्थी**) निदान एक आत्मा सत् आहे. परंतु मला वाटते की असे काही तत्त्वज्ञ आहेत की जे भौतिक वस्तू किंवा अवकाश ही (वरील अर्थी) सत् आहेत हे नाकारीत असले तरी आत्मा आणि काळ मात्र (उपरिनिर्दिष्ट अर्थी) सत् आहेत हे मानायला तयार असतात. याच्या उलट इतर काही तत्त्वज्ञांनी 'काळ असत् आहे' हे वाक्य त्यांनी स्वीकारलेले कोणतेतरी मत व्यक्त करण्याकरिता वापरले आहे; आणि त्यांच्यापैकी निदान काहींना त्या वाक्याने अभिप्रेत असलेले मत १ मधील कोणत्याही विधानाच्या सत्यतेशी विसंगत आहे. कारण त्यांचा अभिप्राय असा आहे की 'आता' किंवा 'वर्तमानात' या शब्दांचा उपयोग करून व्यक्त केलेले प्रत्येक विधान, उदा. मी आता पाहतो आणि ऐकतो आहे, 'या वर्तमानक्षणी एक जिवंत मानवी शरीर अस्तित्वात आहे', किंवा भूतकाळी क्रिया-

पदाच्या साह्याने व्यक्त केलेले विधान, उदा. 'भूतकाळात मला पुष्कळ अनुभव मिळाला आहे', 'पृथ्वी पुष्कळ वर्षांपासून अस्तित्वात आहे', निदान अंशत: तरी असत्य आहे.

मी आताच वापरलेली चारही वाक्ये, म्हणजे 'भौतिक वस्तू सत् नाहीत', 'अवकाश सत् नाही', 'काळ सत् नाही', 'आत्मा सत् नाही', ही १ मध्ये दिलेल्या वाक्यांहून याबाबतीत भिन्न आहेत की ती संदिग्ध नव्हती, तर ही खरोखरच संदिग्ध आहेत. आणि हे शक्य आहे की त्यापैकी प्रत्येकाचा उपयोग एखाद्या तत्त्वज्ञाने आपल्या अशा एखाद्या मताच्या व्यक्तीकरणाकरिता केला असेल की जे २ शी विसंगत नाही. अशा तत्त्वज्ञांशी –जर असे कोणी असतील तर– मला अर्थातच काही कर्तव्य नाही. परंतु मला असे वाटते की त्या वाक्यांपैकी प्रत्येकाचा सर्वांत स्वाभाविक आणि उचित प्रयोग असा आहे की त्या प्रयोगात ते २ शी विसंगत मत निश्चितपणे प्रतिपादते; आणि मला वाटते की काही तत्त्वज्ञांनी त्यांपैकी प्रत्येकाचा उपयोग अशा मताच्या व्यक्तीकरणाकरिता खरोखरच केला आहे. म्हणून ह्या सर्व तत्त्वज्ञांनी २ शी विसंगत मत स्वीकारले आहे.

ही सर्व मते, मग ती १ मधील **सर्व** विधानांशी विसंगत असोत की फक्त **काहींशी** विसंगत असोत, मला निश्चितपणे असत्य दिसतात; आणि मला वाटते की त्यांच्याविषयी पुढील मुद्दे विशेष उल्लेखनीय आहेत :

(a) २ मधील विधानांच्या वर्गांपैकी एक जरी असा असेल की त्यातील कोणतेही विधान सत्य नाही तर [असे निष्पन्न होईल की] कोणीही तत्त्वज्ञ केव्हाही अस्तित्वात नव्हता, आणि म्हणून अशा वर्गाविषयी त्यातील एकही विधान खरे नाही असे मत कोणीही धारण केले असणे शक्य नाही. दुसऱ्या शब्दांत सांगायचे तर या प्रत्येक वर्गामधील काही विधाने खरी आहेत ह्या विधानात असे अनन्यसाधारणत्व आहे की जर कोणा तत्त्वज्ञाने ते कधी नाकारले असेल, तर त्याने ते नाकारले या गोष्टीवरून असे निष्पन्न होईल की ते नाकारणे गैर होते. कारण मी जेव्हा तत्त्वज्ञांविषयी बोलतो तेव्हा अर्थात जे मानवप्राणी होते, ज्यांना मानवशरीरे असून जे पृथ्वीवर राहिले आहेत, आणि ज्यांना वेळोवेळी भिन्न भिन्न अनुभव आले आहेत असेच तत्त्वज्ञ मला अभिप्रेत असतात. म्हणून जर कोणी तत्त्वज्ञ झाले असतील, तर या वर्गातील मानवप्राणीही झाले असले पाहिजेत; आणि जर मानवप्राणी झाले असतील तर १ मध्ये प्रतिपादलेली इतर सर्व विधानेही सत्य होतील. म्हणून १ मधील प्रत्येक विधानाची तुल्ययोगी काही विधाने खरी आहेत त्याच्याशी विसंगत मत, असे मत कोणाही तत्त्वज्ञाने स्वीकारले नव्हते असे गृहीत धरले तरच खरे होऊ शकेल आणि म्हणून असे निष्पन्न होते की हे विधान खरे आहे काय याचा विचार करीत असताना ज्यांच्याबद्दल मला आदर आहे अशा अनेक तत्त्वज्ञांनी माझ्या प्रबुद्ध समजुतीप्रमाणे त्याच्याशी विसंगत मते स्वीकारली होती या गोष्टीला त्याविरुद्ध कसलेही वजन आहे असे मी सुसंगतपणे मानू शकत नाही. कारण त्यांनी अशी मते स्वीकारली होती हे जर मला माहीत असेल, तर त्याच पुराव्याने त्यात त्यांची चूक झाली होती हेही मला माहीत होते; आणि जर ते विधान खरे मानायला कसलेही कारण नसेल तर त्यांनी त्याच्याशी विसंगत अशी मते स्वीकारली होती ह्यावर विश्वास ठेवायला त्याहून कमी कारण आहे; कारण ते अस्तित्वात होते आणि त्यांनी काही मते धारण केली होती हे मला अधिक निश्चित वाटते; म्हणजे त्याच्याशी विसंगत अशी मते त्यांनी स्वीकारली होती यापेक्षा ते विधान खरे आहे हे मला अधिक निश्चित वाटते.

(b) हे अर्थातच खरे आहे की अशी मते प्रतिपादणारे तत्त्वज्ञ त्याच्याशी विसंगत अशी इतर मते वारंवार, त्यांच्या तत्त्वज्ञानात्मक ग्रंथांतही व्यक्त करतात : याचा अर्थ असा की कोणीही तत्त्वज्ञ कधीही अशी मते सुसंगतपणे स्वीकारू शकलेला नाही. ही विसंगती व्यक्त होण्याचा एक प्रकार म्हणजे ते इतर तत्त्वज्ञांच्या अस्तित्वाचा निर्देश करतात. दुसरा प्रकार म्हणजे मानवजातीच्या अस्तित्वाचा निर्देश करणे, आणि विशेषत: 'आपण' हा शब्द ज्या अर्थाने मी सतत वापरला आहे त्या अर्थाने वापरणे. या अर्थी जो तत्त्वज्ञ 'आपण' अमुक अमुक करतो, उदा. 'आपण कधीकधी अशा विधानांवर विश्वास ठेवतो की जी खरी नसतात,' असे म्हणतो, तो केवळ आपण स्वत: ती गोष्ट करतो

अनुक्रमणिका

एवढेच प्रतिपादत नसतो, तर तो असेही प्रतिपादत असतो की ज्यांना शरीरे आहेत, आणि जे पृथ्वीवर राहिले आहेत, असे आणखी कितीतरी इतर मानवप्राणीही तसेच करतात. खरी गोष्ट अशी आहे की २ खरे असेल तरच ज्याला अस्तित्व आहे अशा मानवप्राण्यांच्या वर्गाचे सर्व तत्त्वज्ञ सदस्य आहेत : म्हणजे ज्यांना १ मधील प्रत्येक विधानाची तुल्ययोगी विधाने वारंवार ज्ञात होत होती अशा मानवप्राण्यांच्या वर्गाचे ते सर्व सदस्य आहेत. या सर्व वर्गातील विधाने खरी आहेत या विधानाशी विसंगत मते स्वीकारल्यामुळे त्यांनी अशी मते स्वीकारली की जी त्यांना सत्य म्हणून **ज्ञात** असलेल्या विधानांशी विसंगत आहेत. यात चमत्कारिक गोष्ट ही आहे की आपल्याला सत्य म्हणून ज्ञात असलेल्या विधानांशी विसंगत विधानांचा पुरस्कार तत्त्वज्ञांना आपल्या तत्त्वज्ञानात्मक मतप्रणालीचा भाग म्हणून प्रामाणिकपणे करता यावा; आणि तरीही माझ्या समजुतीप्रमाणे हे पुष्कळदा घडले आहे. तेव्हा या पहिल्या मुद्द्याच्या बाबतीत माझी भूमिका अ या गटातील तत्त्वज्ञांच्या भूमिकेहून भिन्न आहे ती ते स्वीकारत नसलेले असे काही मी स्वीकारतो म्हणून नव्हे, तर ते आणि मी दोघेही स्वीकारत असलेल्या काही विधानांशी विसंगत अशी काही विधाने ते आपल्या तत्त्वज्ञानात्मक भूमिकेचा भाग म्हणून स्वीकारतात आणि मी स्वीकारत नाही म्हणून.

(c) या तत्त्वज्ञांपैकी काहींनी आपल्या भूमिकेच्या समर्थनार्थ १ मधील काही किंवा सर्व विधानांच्या बाबतीत असे दाखविणारे युक्तिवाद केले आहेत की त्याप्रकारचे कोणतेही विधान खरे असू शकत नाही, कारण त्यातील प्रत्येक विधान दोन विसंगत विधाने प्रव्यंजित करते (entails)[३]. आणि मला हे अर्थात् मान्य आहे की जर १ मधील एखादे विधान दोन विसंगत विधाने प्रव्यंजित करीत असेल तर ते खरे असू शकत नाही. परंतु त्यांपैकी एकही विधान दोन विसंगत विधाने प्रव्यंजित करीत नाही हे दाखविणारा निर्णायक युक्तिवाद माझ्याजवळ आहे असे मला वाटते. तो युक्तिवाद असा : १ मधील सर्व विधाने खरी आहेत; कोणतेही खरे विधान दोन विसंगत विधाने प्रव्यंजित करीत नाही; म्हणून १ मधील कोणतेही विधान दोन विसंगत विधाने प्रव्यंजित करीत नाही.

(d) जरी, मी म्हटल्याप्रमाणे, या सर्व प्रकारच्या विधानांमधील एकही विधान खरे नाही असे मानणारा कोणीही तत्त्वज्ञ या आपल्या मताशी विसंगत मते स्वीकारल्यावाचून राहिला नाही, तरी त्या प्रकारच्या विधानांपैकी कोणतेही विधान खरे नाही हे मत **स्वतः** आत्मव्याघाती आहे, म्हणजे ते दोन विसंगत विधाने प्रव्यंजित करते, असे मला वाटत नाही. उलट मला हे स्पष्ट दिसते की काळ सत् नाही, भौतिक वस्तू सत् नाहीत, आत्मे सत् नाहीत ही वस्तुस्थिती असू शकली असती. आणि या सर्व गोष्टी ज्या वस्तुस्थिती असू शकल्या असत्या, त्या वस्तुस्थिती नाहीत या माझ्या मताच्या समर्थनार्थ, १ मधील सर्व विधाने वस्तुतः खरी आहेत या

---

३. मूरने पारिभाषिक अर्थी रूढ केलेला शब्द. त्याचे स्पष्टीकरण त्याने असे केले आहे. तो म्हणतो, 'जेव्हा फ हे विधान प या विधाना**पासून निष्पन्न होते** (follows from) किंवा **निगमित होते** (is deducible from) तेव्हा फ आणि प या विधानामध्ये जो संबंध असल्याचे आपण प्रतिपादतो त्याच्या विलोमसंबंधाचा (converse) वाचक असा शब्द आपल्याला हवा आहे. आपण त्या विलोमसंबंधाकरिता 'entails' (प्रव्यंजित करते) हा शब्द वापरू या. मग ज्या अर्थाने Barbara आकाराच्या संवाक्याचा निष्कर्ष त्याच्या दोन साधकांच्या संयोगापासून निष्पन्न होतो, किंवा 'हे रंगीत आहे' हे 'हे लाल आहे' यावरून निष्पन्न होते, त्याच अर्थाने जेव्हा आपण 'क पासून निष्पन्न होते' किंवा 'प पासून निगमित होते' असे यथार्थतेने म्हणू शकू तेव्हा आणि तेव्हाच फक्त 'प फ प्रव्यंजित करते' असे आपण यथार्थतेने म्हणू शकू. 'प फ प्रव्यंजित करते' त्या विधानाचा 'फ पपासून निष्पन्न होते' या विधानाशी तोच संबंध आहे की जो 'अ बपेक्षा मोठा आहे' या विधानाचा 'ब अपेक्षा लहान आहे' या विधानाशी आहे.' – (*Philosophical Studies*, 'External and Internal Relations', पृष्ठ २९१)

युक्तिवादापेक्षा अधिक चांगला युक्तिवाद सुचत नाही.

ब. हे मत जरी अ पेक्षा सामान्यपणे पुष्कळच नेमस्त समजले जात असले तरी ते खरोखरच आत्मव्याघाती आहे, म्हणजे ते दोन विसंगत विधाने प्रव्यंजित करते, हा अ मध्ये नसलेला दोष त्यात आहे असे मला वाटते.

हे मत स्वीकारणारे बहुतेक सर्व तत्त्वज्ञ माझ्या समजुतीप्रमाणे असे मानतात की जरी आपणांपैकी प्रत्येकाला १ मधील काही विधानांची– म्हणजे **मला** स्वतःला भूतकाळात वेळोवेळी काही विशिष्ट प्रकारचे अनुभव आले आहेत. असे प्रतिपादणाऱ्या विधानांची– तुल्ययोगी विधाने ज्ञात असली, तरी आपल्यापैकी कोणालाही (a) भौतिक वस्तूंचे अस्तित्व -प्रतिपादणाऱ्या प्रकारची विधाने, किंवा (b) माझ्याहून **अन्य** आत्म्यांना अस्तित्व आहे आणि **त्यांना** अनुभव आलेले आहेत असे प्रतिपादणाऱ्या प्रकारची विधाने निश्चितपणे ज्ञात नाहीत. ते मान्य करतात की आपण या दोन्ही प्रकारच्या विधानांवर विश्वास ठेवतो, आणि ती खरीही असू शकतील : काही तर असेही म्हणतील की ती अतिशय संभाव्य आहेत हेही आपल्याला ज्ञात असते; परंतु ती आपल्याला निश्चितपणे सत्य म्हणून ज्ञात असतात हे ते नाकारतात. त्यांच्यापैकी अशा समजुतींचा उल्लेख सामान्यतः गृहीत समजुती (beliefs of common sense) असा करतात आणि त्यायोगे अशा समजुती सामान्यपणे मानवसमाजात धारण केल्या जातात हा आपला दृढ प्रत्यय (conviction) व्यक्त करतात : परंतु त्यांची खात्री असते की या गोष्टींवर आपला केवळ विश्वास असतो, त्यांचे निश्चित ज्ञान आपल्याला नसते; आणि काही ह्या गोष्टी श्रद्धेचे विषय आहेत, ज्ञानाचे नव्हत अशा शब्दात ही गोष्ट व्यक्त करतात.

आता जे हे मत स्वीकारतात त्यांच्या लक्षात ही आश्चर्यकारक गोष्ट आलेली दिसत नाही की हे मत स्वीकारणारा तत्त्वज्ञ 'आपल्या'विषयी प्रतिपादन करतो आहे– म्हणजे केवळ स्वतःविषयी नव्हे, तर इतर **अनेक मानवप्राण्यांविषयी देखील.** तो जेव्हा म्हणतो की 'कोणाही मानवप्राण्याला इतर मानवप्राण्यांचे अस्तित्व ज्ञात होत नाही,' तेव्हा तो म्हणतो आहे की 'माझ्याखेरीज अनेक मानवप्राणी होऊन गेले आहेत, आणि त्यांपैकी कोणालाच (मला धरून) इतर मानवांच्या अस्तित्वाचे ज्ञान नसते,' जर तो असे म्हणाला की 'ह्या समजुती धादांताच्या समजुती आहेत, पण त्या **ज्ञान**विषय नाहीत,' तर त्याचे म्हणणे असे असेल की 'माझ्याखेरीज अनेक मानवप्राणी असे होऊन गेले आहेत की ज्यांनी ह्या समजुती स्वीकारल्या होत्या, परंतु मला किंवा त्यांपैकी कोणालाही त्या सत्य आहेत हे माहीत नाही.' अन्य शब्दांत सांगायचे तर या समजुती सामान्यतः गृहीत समजुती **आहेत** असे तो विश्वासाने प्रतिपादतो, आणि **जर** त्या असतील तर त्या खऱ्या असल्या पाहिजेत हे मात्र त्याच्या लक्षात येत नाहीसे दिसते; कारण त्या सामान्यतः गृहीत समजुती आहेत हे विधान (a) आणि (b) दोन्ही प्रकारची विधाने तर्कतः प्रव्यंजित करते; त्या तत्त्वज्ञाखेरीज अनेक मानवप्राण्यांना मानवशरीरे होती, ते पृथ्वीवर राहात होते, आणि त्यांना विविध प्रकारचे अनुभव (त्यांत या प्रकारच्या समजुतीही समाविष्ट आहेत) आले होते ही विधाने त्याने प्रव्यंजित होतात. आणि म्हणून ही भूमिका अ गटाच्या विरोधात मला आत्मव्याघाती दिसते. तिचा अ हून भेद असा आहे की ती सार्वत्रिक **मानवज्ञानासंबंधी** विधान करते आहे, आणि म्हणून अनेक मानवप्राण्यांच्या अस्तित्वाचे प्रत्यक्ष प्रतिपादन करते आहे, परंतु अ गटातील तत्त्वज्ञ आपली भूमिका मांडतांना हे करीत नाहीत. ते फक्त त्यांनी स्वीकारलेल्या अन्य काही गोष्टींच्या विरुद्ध गोष्टी प्रतिपादतात. जो तत्त्वज्ञ असे म्हणतो की 'माझ्याखेरीज अनेक मानवप्राणी अस्तित्वात आहेत आणि त्यांना कोणालाही स्वतःखेरीज अन्य मानवप्राण्यांच्या अस्तित्वाचे कधीही ज्ञान होत नसते,' तो जर असे प्रतिपादित असेल की 'माझ्याखेरीज अन्य मानवप्राणी होते आणि आहेत हे **मला** माहीत आहे,' तरच त्याच्या हातून आत्मव्याघात घडेल. पण असे तत्त्वज्ञ हे सामान्यपणे करीत आले आहेत असे मला वाटते. त्या समजुती सामान्यपणे स्वीकारल्या जाणाऱ्या समजुती आहेत, किंवा आपण स्वतः मानवजातीचे एकमेव सदस्य नाही ही विधाने ते नुसतीच खरी नव्हे, तर खात्रीलायकपणे खरी मानीत आहेत ही गोष्ट सतत उघड

होते; पण कोणाही मानवप्राण्याला ज्या गोष्टी कधीही ज्ञात नसतात असे ते म्हणतात, नेमक्या त्याच गोष्टी मानवजातीच्या निदान एका सदस्याला– म्हणजे त्यांना स्वतःला– ज्ञात असल्याशिवाय ती सत्य असू शकत नाहीत.

आणि तरी सुद्धा मला १ मधील सर्व विधाने खात्रीने सत्य म्हणून ज्ञात आहेत ही भूमिका निश्चितच अशी भूमिका नाही की जिचा नकार दोन विसंगत विधाने प्रव्यंजित करील. जर मलाही सर्व विधाने सत्य म्हणून ज्ञात असतील, तर इतर मानवप्राण्यांनाही त्यांची तुल्ययोगी विधाने ज्ञात असली पाहिजेत हे पूर्णपणे निश्चित आहे. म्हणजे २ ही खरे आहे, आणि मला ते खरे म्हणून ज्ञात आहे. परंतु १ मधील सर्व विधाने मला खरोखरच सत्य म्हणून ज्ञात आहेत काय ? माझा केवळ त्यांच्यावर विश्वास आहे किंवा ती अतिशय संभाव्य (probable) म्हणून ज्ञात आहेत हे शक्य नाही काय ? या प्रश्नाचे उत्तर देण्याकरिता माझ्याजवळ ती मला खात्रीलायकपणे ज्ञात आहेत असे म्हणण्याहून बलवत्तर पुरावा नाही. आता हे खरोखरच उघड आहे की त्यांच्यापैकी बहुतेक मला **प्रत्यक्ष** (directly) ज्ञात नाहीत; म्हणजे त्यांचा पुरावा असलेली **अन्य** विधाने मला भूतकाळात सत्य म्हणून ज्ञात होती, म्हणून ती मला ज्ञात आहेत. उदा. जर पृथ्वी माझ्या जन्माअगोदर अनेक वर्षे अस्तित्वात होती हे मला ज्ञात असेल, तर त्याचे कारण हेच आहे की मला भूतकाळात त्याचा पुरावा असलेल्या अनेक गोष्टींचे ज्ञान झाले होते. आणि हा पुरावा नेमका काय होता हे मला माहीत नाही, हे निश्चित. परंतु या सर्व गोष्टी ते विधान मला ज्ञात आहे याबद्दल संशय निर्माण करण्यास पुरेशा नाहीत असे मला वाटते. मला वाटते की आपण सर्वच या चमत्कारिक अवस्थेत आहोत की आपल्याला अशा अनेक गोष्टी ज्ञात असतात की ज्यांच्याविषयी आपल्याला पुरावा मिळाला असला पाहिजे हेही आपल्याला ज्ञात असते, आणि तरीही त्या आपल्याला कशा ज्ञात झाल्या, म्हणजे तो पुरावा काय होता हे मात्र आपल्याला ज्ञात नसते. 'आपण' (we) नावाची गोष्ट जर असेल, आणि ती आहे हे आपल्याला ज्ञात असेल, तर हे असेच असले पाहिजे: कारण 'आपण' नावाची गोष्ट आहे ही त्या प्रकारची एक गोष्ट आहे. आणि 'आपण' नावाची गोष्ट आहे हे मला ज्ञात आहे, म्हणजे माझ्याखेरीज अन्य अनेक मानवदेहधारी पृथ्वीवर राहिले आहेत ही गोष्ट मला निश्चितपणे ज्ञात आहे.

माझ्या तत्त्वज्ञानात्मक भूमिकेतील या पहिल्या मुद्याला म्हणजे माझ्या २ वरील विश्वासाला, जर तत्त्वज्ञांनी इतर तत्त्वज्ञांच्या भूमिकांचे वर्गीकरण करण्याकरता वापरलेले नाव द्यायचे झाले, तर मला वाटते 'जगाविषयीचे धादांतवादी मत' (common sense view of the world) काही मूलभूत बाबतीत **सर्वथा** खरे आहे असे मानणाऱ्या तत्त्वज्ञांपैकी मी आहे अशा शब्दांत ते व्यक्त करावे लागेल असे मला वाटते. परंतु हे लक्षात ठेवणे अवश्य आहे की याबाबतीत सर्वच तत्त्वज्ञांचे माझ्याशी एकमत आहे असे माझे मत आहे, आणि जो खरा मतभेद आहे तो 'जगाविषयीच्या धादांतवादी मता'च्या या अंगांशी विसंगत अशी काही मतेही जे स्वीकारतात आणि जे ती स्वीकारीत नाहीत अशा तत्त्वज्ञांमध्ये आहे.

ही अंगे (म्हणजे २चे स्वरूप वर्णितांना वर्णिलेल्या कोणत्याही वर्गातील विधाने) अशी आहेत की त्यांच्या ठिकाणी पुढील अनन्यसाधारण धर्म आहे–म्हणजे हा की **जर ती 'जगाविषयीच्या धादांतवादी मता'ची अंगे आहेत हे आपल्याला ज्ञात असेल, तर ती सत्य आहेत हे निष्पन्न होते** : 'ती जगाविषयीच्या धादांतवादी मता'ची अंगे आहेत हे आपल्याला ज्ञात आहे आणि तरीही ती खरी नाहीत असे प्रतिपादणे आत्मव्याघाती आहे; कारण ते **आपल्याला** ज्ञात आहे असे म्हणणे म्हणजे ती खरी आहेत असे म्हणणे होय. आणि त्यांच्यापैकी काहींच्या ठिकाणी हा अनन्यसाधारण धर्म आहे की **जर ती अंगे 'जगाविषयीच्या धादांतवादी मता'ची अंगे असतील तर (ते 'आपल्याला' ज्ञात असो किंवा नसो) ती खरी आहेत हे निष्पन्न होते,** कारण 'जगाविषयीचे धादांतवादी मत' नावाचे एक मत आहे असे म्हणणे म्हणजे ती खरी आहेत असे म्हणणे होय. 'जगाविषयीचे धादांतवादी मत' किंवा 'धादांतवादी समजुती' हे

तत्त्वज्ञांनी वापरलेले शब्द अर्थातच अतिशय संदिग्ध आहेत; आणि हे शक्य आहे की अशी पुष्कळ विधाने आहेत की ज्यांचे वर्णन 'जगाविषयीच्या धादांतवादी मता'ची अंगे किंवा 'धादांतवादी समजुतीं'ची अंगे असे औचित्याने करता येईल, परंतु जी खरी नाहीत, आणि जी काही तत्त्वज्ञ 'धादांतवादी समजुती'बद्दल ज्या तुच्छतेने बोलतात त्या तुच्छतेला पात्र असतील. पण ज्या 'धादांतवादी समजुतीं'चा मी उल्लेख केला आहे, त्यांच्याविषयी तुच्छतेने बोलणे म्हणजे अविचाराचा कळस होईल. आणि जर ही अंगे खरी असतील तर अर्थातच 'जगाविषयीच्या धादांतवादी मता'ची अशी कितीतरी इतर अंगे आहेत की तीही खरीच असली पाहिजेत : उदा. या पृथ्वीच्या पृष्ठभागावर केवळ मानवप्राणीच नव्हेत तर वनस्पती आणि प्राणी यांच्या अनेक भिन्न भिन्न जातीही राहिल्या आहेत, इत्यादि विधाने.

II. ज्या बाबतीत माझी तत्त्वज्ञानात्मक भूमिका इतर काही तत्त्वज्ञांच्या भूमिकेहून भिन्न आहे त्यांत मला महत्त्वाच्या दृष्टीने जी यानंतरची बाब वाटते ती मी पुढील शब्दांत व्यक्त करीन. माझे असे मत आहे की (अ) प्रत्येक भौतिक वास्तव (fact) हे **तार्किकीयरीत्या** (logically) कोणत्यातरी मानस वास्तवावर अवलंबित आहे, किंवा (ब) प्रत्येक भौतिक वास्तव हे **कारणिकरीत्या** (causally) कोणत्या तरी मानस वास्तवावर अवलंबित आहे असे मानण्यास कसलेही सयुक्तिक कारण नाही. असे म्हणताना मला असे म्हणायचे नाही की मानस वास्तवांपासून सर्वथा (तार्किकीय आणि कारणिक दोन्ही रीतींनी) स्वतंत्र अशी काही भौतिक वास्तवे आहेत : अशी वास्तवे आहेत असा माझा विश्वास आहे हे खरे, परंतु ते मी आता प्रतिपादित नाही. मी फक्त एवढेच प्रतिपादतो आहे की विरुद्ध स्थिती मानायला सयुक्तिक कारण नाही; आणि याचा अर्थ असा आहे की पृथ्वीवर राहिली आहेत अशी मानवशरीरे ज्यांना आहेत अशा कोणाही मानवाला त्या शरीरांच्या जीवितकाळात विरुद्ध स्थिती मानायला कसलेही सयुक्तिक कारण नव्हते. माझी अशी समजूत आहे की अनेक तत्त्वज्ञ असे मानीत आले आहेत की प्रत्येक भौतिक वास्तव कोणत्यातरी मानस वास्तवावर ('भौतिक वास्तव आणि 'मानस वास्तव' हे शब्द मी वापरतो आहे त्या अर्थी घेता) तार्किकीय रीत्या अवलंबित आहे, किंवा प्रत्येक भौतिक वास्तव कोणत्यातरी मानस वास्तवावर कारणिकरीत्या अवलंबित आहे, किंवा दोन्ही; एवढेच नव्हे तर आपल्याजवळ या समजुतींना पोषक अशी सयुक्तिक कारणे आहेत असेही ते मानीत आले आहेत. या बाबतीत म्हणून माझा व त्यांचा मतभेद आहे.

'भौतिक वास्तव' हे पद मी कोणत्या अर्थाने वापरतो आहे ते मी फक्त उदाहरणे देऊनच स्पष्ट करू शकेन. 'भौतिक वास्तव' या पदाने मला पुढील वास्तवांसारखी वास्तवे अभिप्रेत आहेत. 'ती शेकोटी आत्ता त्या कपाटापेक्षा त्या वस्तूच्या अधिक जवळ आहे', 'पृथ्वी पुष्कळ वर्षांपासून अस्तित्वात आहे', 'चंद्र गेली कित्येक वर्षे दरक्षणी सूर्यापेक्षा पृथ्वीच्या अधिक जवळ राहिला आहे', 'ती शेकोटी मंद रंगाची आहे'. परंतु जेव्हा मी 'पुढील वास्तवासारखी वास्तवे' म्हणतो. तेव्हा अर्थात मला **एका विशिष्ट बाबतीत** सारखी असे अभिप्रेत असते, आणि ही बाब कोणती ते मात्र मी निश्चितपणे सांगू शकत नाही. परंतु 'भौतिक वास्तव' हे पद सामान्य उपयोगात आहे, आणि मला वाटते की मी ते त्याच्या सामान्य अर्थी वापरतो आहे. शिवाय माझा मुद्दा स्पष्ट करण्याकरिता व्याख्येची गरज नाही, कारण मी दिलेल्या उदाहरणांत काही अशी आहेत की **जी** तार्किकीय किंवा कारणिक रीत्या मानस वास्तवावर अवलंबित आहेत असे मानायला कोणतेही कारण नाही असे माझे मत आहे.

या उलट 'मानस वास्तव' हे पद बरेच असाधारण आहे, आणि ते मी एका अशा मर्यादित अर्थाने वापरतो आहे की जो स्वाभाविक असला तरी तो स्पष्ट करण्याची गरज आहे. इतर अनेक अर्थ असे आहेत की ज्या अर्थांनी तें पद औचित्याने वापरता येईल; परंतु मला फक्त एकाच अर्थाशी कर्तव्य आहे; आणि म्हणून तो काय आहे हे स्पष्ट करणे अवश्य आहे.

'मानस वास्तवे' तीन प्रकारची असू शकतील असे माझे मत आहे. या प्रकारांपैकी फक्त पहिल्या प्रकारची वास्तवे खरोखर आहेत अशी माझी खात्री आहे; परंतु इतर दोन प्रकारची वास्तवे असतील

तर ती माझ्या मर्यादित अर्थी 'मानस वास्तवे' होतील; आणि म्हणून त्या दोन प्रकारची वास्तवे आहेत या उपन्यासाचा (hypothesis) अर्थ काय आहे ते मला स्पष्ट केले पाहिजे.

(a) माझा पहिला प्रकार हा. मी या क्षणी संज्ञावान आहे; आणि तसेच मी काहीतरी पाहतो आहे. ही दोन्ही माझ्या पहिल्या प्रकारची वास्तवे आहेत; आणि माझा पहिला प्रकार केवळ अशा वास्तवांचा बनलेला आहे की जी **एका विशिष्ट बाबतीत** वरील दोहोंपैकी एका किंवा दुसऱ्या-सारखी आहेत.

(α) मी आत्ता संज्ञावान आहे हे वास्तव म्हणजे एका विशिष्ट अर्थी एका व्यक्तीविषयीचे आणि एका काळाविषयीचे असे वास्तव आहे की ती व्यक्ती त्याक्षणी संज्ञावान आहे. आणि जे जे वास्तव त्या बाबतीत या वास्तवासारखे असेल त्याचा त्याचा माझ्या मानस वास्तवांच्या पहिल्या प्रकारात समावेश करावा लागेल. म्हणून मी काल वेळोवेळी संज्ञावान होतो हे वास्तव या प्रकारचे वास्तव नव्हे: परंतु त्यातून असे प्रव्यंजित होते की अशा प्रकारची अनेक वास्तवे **आहेत** (किंवा आपण सामान्यपणे म्हणू त्याप्रमाणे 'होती', कारण काळ भूतकाळ आहे.) म्हणजे अर्थात् ज्यांचा उल्लेख त्या त्या वेळी मी 'मी **आत्ता** संज्ञावान आहे' अशा शब्दांत करू शकलो असतो. जे या अर्थी एका व्यक्तीविषयीचे आणि एका काळाविषयीचे (मग ती व्यक्ती मी स्वतः असो की अन्य कोणी असो, आणि तो काळ भूत असो की वर्तमान असो) असे वास्तव असते की ती व्यक्ती त्या काळी संज्ञावान **आहे**, त्या सर्वांचा समावेश माझ्या मानस वास्तवांच्या पहिल्या प्रकारात करावा लागेल: आणि अशा वास्तवांना मी (α) वर्गातील वास्तवे म्हणतो.

(β)मी दिलेले दुसरे उदाहरण म्हणजे मी आत्ता काहीतरी पाहात आहे हे वास्तव मी आत्ता एका विशेष रीतीने संज्ञावान आहे या वास्तवाशी उघडच संबद्ध आहे. ते मी आत्ता संज्ञावान आहे हे प्रव्यंजित करते (कारण मी आत्ता काहीतरी पाहात आहे या वास्तवावरून मी आत्ता संज्ञावान आहे हे निष्पन्न होते: मी जर संज्ञावान नसतो तर मी काहीही पाहणे अशक्य होते, जरी काहीही पाहात नसताना मी संज्ञावान मात्र असू शकलो असतो), एवढेच नव्हे तर संज्ञेच्या एका विशिष्ट प्रकारासंबंधाने किंवा विधेसंबधाने (mode) ते असेही वास्तव आहे की मी त्या प्रकारे संज्ञावान आहे: जसे एखाद्या विशिष्ट वस्तूसंबंधाचे 'हे लाल आहे' हे विधान (त्याच वस्तूविषयीचे) 'हे रंगीत आहे' हे विधान प्रव्यंजित करते, आणि तसेच रंगीत असण्याचा एका निश्चित प्रकारासंबंधाने ती वस्तू त्या प्रकाराने रंगीत आहे हेही विधान प्रव्यंजित करते. आणि (α) वर्गातील कोणत्याही वास्तवाशी या विशिष्ट रीतीने संबद्ध असलेले कोणतेही वास्तव माझ्या मानस वास्तवांच्या पहिल्या वर्गात समाविष्ट करावे आणि त्याला (β) वर्गाचे वास्तव असे नाव द्यावे. याप्रमाणे मी आत्ता ऐकतो आहे हे वास्तव मी आत्ता पाहतो आहे या वास्तवाप्रमाणेच (β) वर्गाचे वास्तव होईल; आणि तसेच माझ्या विषयीचे आणि एखाद्या भूतकाळाविषयीचे कोणतेही वास्तव– जे त्यावेळी औचित्याने 'मी आत्ता स्वप्न पाहतो आहे', 'मी आत्ता कल्पना करीत आहे', 'मला आत्ता अमुक वास्तवाची जाणीव आहे' इ. अशा शब्दांत व्यक्त करता आले असते– तेही (β) वर्गाचे वास्तव होईल. सारांश, एखादी विशिष्ट व्यक्ती (मी स्वतः किंवा अन्य कोणी), एक विशिष्ट वेळ (भूत किंवा वर्तमान), आणि अनुभवाचा एखादा विशिष्ट प्रकार यांच्याशी संबद्ध असेल त्या व्यक्तीला त्या काळी त्या प्रकारचा अनुभव येत आहे अशा प्रकारचे कोणतेही वास्तव हे (β) वर्गाचे वास्तव आहे: आणि फक्त अशीच वास्तवे (β) वर्गाची वास्तवे असतात.

मानस वास्तवांचा माझा पहिला प्रकार केवळ (α) आणि (β) या वर्गातील वास्तवांनी बनलेला असून त्याप्रकारच्या सर्व वास्तवांचा बनलेला आहे.

(b) (α) आणि (β) या वर्गात अनेक मानस वास्तवे आहेत हे मला पूर्णपणे निःसंशय वाटते. परंतु अनेक तत्त्वज्ञ (α) वर्गातील वास्तवांच्या विश्लेषणासंबंधी असे एक मत स्वीकारताना दिसतात की ते मत जर खरे असेल, तर दुसऱ्या एका प्रकारचीही वास्तवे आहेत असे होईल, आणि ह्या वास्तवांना मी 'मानस वास्तवे' म्हणू इच्छितो. हे विश्लेषण सत्य आहे याविषयी माझी मुळीच खात्री नाही; परंतु ते सत्य असू शकेल असे मला वाटते; आणि ज्या अर्थी ते

सत्य असेल या कल्पिताचा (supposition) अर्थ आपल्याला कळू शकतो, त्याअर्थी या दुसऱ्या प्रकारची 'मानस वास्तवे' आहेत याही कल्पिताचा अर्थ आपल्याला कळू शकतो.

आपल्यापैकी प्रत्येक जेव्हा (केव्हाही) 'मी संज्ञावान आहे' हे जाणतो तेव्हा तो जे जाणतो त्याच्या विश्लेषणासंबंधी अनेक तत्त्वज्ञांनी पुढील मत स्वीकारले आहे असे मला वाटते. ते मत असे आहे की ज्याचा आपल्या सर्वांना परिचय आहे आणि ज्याला 'अनुभव असणे' असे नाव देता येईल असा एक स्वरूपस्थ धर्म आहे जो असा आहे की कोणत्याही काळी जेव्हा कोणी मनुष्य 'मी आता संज्ञावान आहे' हे जाणतो, तेव्हा तो धर्म, तो स्वतः आणि ती काळ यांशी संबद्ध पुढील गोष्ट तो जाणतो : 'जिच्या ठिकाणी हा (म्हणजे 'अनुभव असणे' हा) धर्म आहे अशी घटना आत्ता घडते आहे आणि ती घटना **माझा अनुभव** आहे'; आणि हे वास्तव तो 'मी आत्ता संज्ञावान आहे' या शब्दांनी व्यक्त करतो. आणि हे मत जर खरे असेल तर ज्यांना मी 'मानस वास्तव' म्हणू इच्छीन अशी पुढील तीन प्रकारची वास्तवे असली पाहिजेत; (१) जिच्या ठिकाणी हा कथित (supposed) स्वरूपस्थ धर्म आहे अशी एखादी घटना आणि एखादा काळ यांशी संबद्ध असलेली ती घटना त्या काळी घडत आहे अशा वर्णनाची वास्तवे; (२) हा कथित स्वरूपस्थ धर्म आणि एखादा काळ यांशी संबद्ध असलेला तो धर्म जिच्या ठिकाणी आहे अशी घटना त्या काळी घडत आहे अशा वर्णनाची वास्तवे; आणि (३) तो कथित स्वरूपस्थ धर्म अंगी असण्याची **विशिष्ट तऱ्हा** अंगी असलेला एखादा धर्म (वर स्पष्ट केलेल्या ज्या अर्थाने 'लाल असणे' ही रंगीत असण्याची एक विशिष्ट तऱ्हा आहे त्या अर्थी) आणि एखादा काळ यांशी संबद्ध असलेली जिच्या ठिकाणी तो विशिष्ट धर्म आहे अशी घटना त्यावेळी घडत आहे अशा वर्णनाची वास्तवे. आता आपण प्रत्येकजण जे 'मी आता संज्ञावान आहे' या शब्दांत व्यक्त करतो त्याशी वर स्पष्ट केलेल्या प्रकारे संबद्ध असलेला स्वरूपस्थ धर्म असल्याशिवाय यांपैकी कोणत्याच प्रकारची वास्तवे असणार नाहीत, एवढेच नव्हे तर असू शकणार नाहीत; आणि असा धर्म आहे काय याविषयी मी फार साशंक आहे. वेगळ्या शब्दांत सांगायचे तर मला अनेक अनुभव आले आहेत आणि मला अनेक प्रकारचे अनुभव आले आहेत, या दोन्ही गोष्टी जरी मला निश्चितपणे ज्ञात असल्या तरी त्यांपैकी पहिली आणि असे म्हणणे की अशा पुष्कळ घटना घडल्या आहेत की त्यांपैकी प्रत्येक अनुभव होती आणि माझा अनुभव होती ही, एकच आहेत काय, किंवा दुसरी आणि असे म्हणणे की ज्यांपैकी प्रत्येक माझा एकेक अनुभव होती, प्रत्येकीला वेगळा धर्म होता, आणि हा धर्म अनुभव असण्याचा एकेक विशिष्ट प्रकार होता ही, एकच आहेत काय याविषयीही मला फार शंका आहे. मला अनुभव आलेले आहेत हे विधान अशा घटना घडल्या आहेत की ज्या अनुभव होत्या हे विधान प्रव्यंजित करीत नाही; आणि त्या कथित प्रकारच्या कोणत्याही घटनेचा मला परिचय आहे की नाही याविषयी माझी खात्री होत नाही. तरीही 'मी आत्ता संज्ञावान आहे' याचे सुचविलेले विश्लेषण बरोबर आहे आणि त्या कथित प्रकारच्या घटनांचा मला परिचय आहे, हे मला शक्य वाटते, परंतु ते खरे आहे हे मला दिसत नाही परंतु **जर** मला त्या घटनांचा परिचय असेल तर वर व्याख्यापित (defined) केलेल्या वास्तवांना 'मानस वास्तवे' म्हणावे असे मला वाटते. अर्थातच वर व्याख्यापित केलेल्या अर्थी जर 'अनुभव' असतील, तर असेही काही अनुभव असू **शकतील** की जे **कोणा व्यक्तीचे** अनुभव नाहीत हे (अनेकांनी प्रतिपादल्याप्रमाणे) शक्य होईल, आणि तसे झाले तर या तीन प्रकारांपैकी कोणत्याही प्रकारचे वास्तव (α) वर्ग आणि (β) वर्ग यांतील कोणत्याही वास्तवाशी एकरूप जरी झाले नाही, तरी त्यावर अवलंबित होईल. परंतु मला हेही शक्य वाटते की जर 'अनुभव' असतील, तर जे कोणाही व्यक्तीचे अनुभव नाहीत असे अनुभव असू शकतील; आणि तसे असेल तर अशी वास्तवे असू शकतील की जी (α) किंवा (β) मधील कोणत्याही वास्तवाशी एकरूपही नाहीत किंवा त्यावर अवलंबितही नाहीत.

(c) शेवटी, काही तत्त्वज्ञांनी (माझ्या समजुतीप्रमाणे) प्रतिपादले आहे की अशी वास्तवे आहेत किंवा असू शकतील की जी एखाद्या व्यक्तीविषयी

असून ती व्यक्ती संज्ञावान आहे किंवा एका विशिष्ट प्रकारे संज्ञावान आहे अशा स्वरूपाची आहेत, परंतु जी (α) किंवा (β) या वर्गातील वास्तवाहून या या महत्त्वाच्या बाबतीत भिन्न आहेत की ती कोणत्याही काळाविषयीची वास्तवे नाहीत : ते अशा शक्यतेची कल्पना करतात की जे **कालातीतपणे** (timelessly) संज्ञावान आहेत किंवा विशिष्ट प्रकारे संज्ञावान आहेत अशा एक किंवा अनेक व्यक्ती असू शकतील. आणि इतर काहींनी असा उपन्यास (hypothesis) कल्पिला आहे की (b) मध्ये व्याख्यापित स्वरूपगत धर्म केवळ घटनांमध्येच असतो असे नव्हे, तर तो कोणत्याही काळी **न** घडणाऱ्या एका किंवा अनेक संघातामध्येही असू शकेल : वेगळ्या शब्दात सांगायचे म्हणजे जे एखाद्या व्यक्तीचे अनुभव असतील किंवा नसतील असे **कालातीत** (timeless) अनुभव असू शकतील. ह्या उपन्यासांपैकी एकही खरा असणे शक्य आहे काय याविषयी मी फार साशंक आहे; परंतु ते शक्य नाहीत असे मला निश्चितपणे दिसत नाही आणि ते शक्य असतील तर पुढील पाच प्रकारांपैकी कोणत्याही प्रकारच्या वास्तवाला 'मानस वास्तव' असे नाव द्यावे असे मला वाटते : (१) कोणाही व्यक्तीसंबंधी ती **कालातीतपणे** संज्ञावान आहे हे वास्तव; (२) कोणाही व्यक्तीसंबंधी ती कालातीतपणे एका विशिष्ट प्रकारे संज्ञावान आहे हे वास्तव; (३) कोणत्याही कालातीत अनुभवाविषयी तो अस्तित्वात आहे हे वास्तव; (४) 'अनुभव असणे' ह्या कथित स्वरूपगत धर्माविषयीचे, काहीतरी कालातीतपणे अस्तित्वात असून त्याच्या ठिकाणी तो धर्म आहे हे वास्तव; आणि (५) जो त्या कथित स्वरूपगत धर्माचा एक विशिष्ट प्रकार आहे अशा धर्मासंबंधीचे, काहीतरी कालातीतपणे अस्तित्वात आहे आणि त्यात ती धर्म आहे हे वास्तव.

मी अशा तीन प्रकारच्या वास्तवांचे स्वरूप निश्चित केले आहे की तशी वास्तवे अस्तित्वात असतील (आणि ती पहिल्या प्रकारच्या बाबतीत खात्रीने आहेत) तर ती वास्तवे माझ्या अर्थाने 'मानस वास्तवे' ठरतील; आणि मी 'मानस वास्तव' हा शब्द ज्या मर्यादित अर्थाने वापरीत आहे त्याचा स्वरूपनिश्चय पूर्ण करण्याकरिता एका चौथ्या प्रकाराची जोड मला द्यावयाची आहे. वरील तीन प्रकारच्या वास्तवांसंबंधी असलेले **त्या प्रकारची वास्तवे आहेत** हे वास्तव; म्हणजे (α) वर्गातील प्रत्येक वास्तव तर माझ्या अर्थी 'मानस वास्तव' होईलच, पण '(α) वर्गातील वास्तवे आहेत' हे सामान्य वास्तवही 'मानस वास्तव' होईल; आणि असेच इतर सर्व प्रकरणी उदा. मी आता अवेक्षितो (perceive) आहे (जे (β) वर्गातील वास्तव आहे) हे 'मानस वास्तव' होईल, एवढेच नव्हे तर व्यक्ती आणि काळ यांच्याशी संबद्ध अमुक व्यक्ती अमुक काळी अवेक्षित होती ह्या वास्तवासारखी वास्तवे **आहेत** हे सामान्य वास्तवही 'मानसवास्तव' होईल.

अ. 'भौतिक वास्तव' आणि 'मानस वास्तव' ही पदे आता स्पष्ट केल्याप्रमाणे घेतली तर **प्रत्येक** भौतिक वास्तव कोणत्यातरी मानस वास्तवावर **तार्किकीय रीत्या** अवलंबित आहे असे मानायला कोठलेही सयुक्तिक कारण नाही असे माझे मत आहे. व१ आणि व२ या वास्तवांविषयी मी 'व१ व२ वर तार्किकीयरीत्या अवलंबित आहे' असे, जेव्हा व१ व२ **प्रव्यंजित** करते तेव्हा आणि तेव्हाच फक्त म्हणतो. ज्या अर्थाने 'मी आता पाहतो आहे' हे विधान 'मी आता संज्ञावान आहे' हे विधान प्रव्यंजित करते, किंवा (किंवा कोणत्याही विशिष्ट वस्तूविषयी) 'हे लाल आहे' हे विधान त्याच वस्तूविषयी 'हे रंगीत आहे' हे विधान प्रव्यंजित करते किंवा 'सर्व मनुष्य मर्त्य आहेत आणि बॉल्ड्विन मनुष्य आहे' हे संयोगी विधान 'बॉल्ड्विन मर्त्य आहे' हे विधान प्रव्यंजित करते, त्या अधिक कर्कश तार्किकीय अर्थी मी 'प्रव्यंजित करणे' हा शब्द वापरतो. व१ आणि व२ या दोन वास्तवांपैकी व१ व२ वर तार्किकीय दृष्टचा अवलंबित नाही असे म्हणण्याचा अर्थ एवढाच की व २ वास्तव नसतानाही व१ वास्तव असू शकले असते; किंवा 'व१ वास्तव आहे पण व२ हे वास्तव नाही' हे संयोगी विधान आत्मव्याघाती नाही; म्हणजे ते दोन परस्परविसंगत विधाने प्रव्यंजित करीत नाही.

तेव्हा माझे असे मत आहे की **काही** भौतिक वास्तवांच्या बाबतीत असे एखादे मानस वास्तव असते की जे वास्तव नसते तर ते भौतिक वास्तवही

अनुक्रमणिका

वास्तव असू शकले नसते असे मानायला कसलेही सयुक्तिक कारण नाही. आणि माझी भूमिका अगदी निश्चित आहे, कारण ज्या चार प्रकारच्या भौतिक वास्तवांची उदाहरणे मी दिली आहेत त्या चार प्रकारासंबंधाने हे माझे मत आहे. उदा. असे मानायला कसलेही सयुक्तिक कारण नाही की असे एकही मानस वास्तव नाही की जे वास्तव नसते तर शेकोटी, पुस्तकांच्या कपाटापेक्षा माझ्या जास्त जवळ आहे हे भौतिक वास्तव असू शकले नसते; आणि असेच इतर तीन प्रकरणीही.

हे मत स्वीकारण्यात माझा काही तत्त्वज्ञांशी मतभेद आहे हे निश्चित. उदा. बार्क्लीशी माझा मतभेद आहे, कारण शेकोटी, पुस्तकांचे कपाट आणि माझे शरीर ह्या सर्व 'कल्पना' आहेत किंवा ती कल्पनांची बनलेली आहेत, आणि कोणतीही कल्पना संवेदिली गेल्याशिवाय अस्तित्वात असू शकत नाही असे त्याचे मत होते. म्हणजे त्याचे असे मत होते की हे भौतिक वास्तव माझ्या चौथ्या प्रकारच्या मानस वास्तवावर तार्किकीय रीत्या अवलंबित आहे, अर्थात असे निदान एक वास्तव आहे की जे एक व्यक्ती आणि वर्तमानकाळ यांविषयीचे ती व्यक्ती आता काहीतरी अवेक्षित (perceiving) आहे हे वास्तव आहे. हे भौतिक वास्तव माझ्या पहिल्या तीन वर्गांतील एखाद्या वास्तवावर, उदा. एखादी विशिष्ट व्यक्ती व वर्तमानकाळ यांविषयीच्या ती व्यक्ती आता काहीतरी अवेक्षित आहे या वास्तवावर तार्किकीयरीत्या अवलंबित आहे असे तो म्हणत नाही; या प्रकारचे कोणतेही वास्तव जर वास्तव नसते तर ते भौतिक वास्तव वास्तव असू शकले नसते एवढेच तो म्हणतो. आणि मला असे दिसते की जे कदाचित् माझे शरीर ही एक 'कल्पना' आहे किंवा ते 'कल्पनांचे बनलेले' आहे या बार्क्लीच्या गृहीताच्या, किंवा कल्पना संविदित झाल्याशिवाय असू शकत नाही याच्या, किंवा दोन्हीच्या प्रतिकूल मताचे असतील असे कित्येक तत्त्वज्ञ त्याच्याशी, हे भौतिक वास्तव **कोणत्या तरी** 'मानस वास्तवा'वर तार्किकीय रीत्या अवलंबित आहे असे मानण्यात सहमत होतील; उदा. ते असे म्हणू शकतील की जर **कोणता** तरी अनुभव केव्हा तरी किंवा कालातीतपणे नसता तर ते वास्तव वास्तव असू शकले नसते. खरे म्हणजे माझ्या माहितीप्रमाणे पुष्कळांनी असे मत स्वीकारले आहे की प्रत्येक वास्तव हे इतर प्रत्येक वास्तवावर तार्किकीय रीतीने अवलंबित आहे आणि अर्थात् बार्क्ली आपल्या मताविषयी जसे समजत असे, तसेच तेही आपल्या मताविषयी असे समजतात की आपल्याजवळ त्यांना पोषक सयुक्तिक कारणे आहेत.

ब. माझे असेही मत आहे की प्रत्येक भौतिक वास्तव कोणत्यातरी मानस वास्तवावर कारणिक रीत्या अवलंबित आहे असे समजायला कसलेही सयुक्तिक कारण नाही, व१ हे व२ वर कारणिक रीत्या अवलंबित आहे असे म्हणण्याचा अर्थ मी असा करतो की जर व२ वास्तव नसते तर व१ वास्तव झाले नसते; व२ जर वास्तव नसते तर व१ वास्तव होणे कल्पिणेही शक्य नव्हते असे नव्हे, (कारण हे प्रतिपादन 'तार्किकीय रीत्या अवलंबित' या वचनाचे आहे) आणि माझ्या अभिप्रायाचे विवरण मी आताच दिलेल्या उदाहरणाने करू शकतो. ती शेकोटी आता त्या पुस्तकांच्या कपाटापेक्षा माझ्या शरीराच्या अधिक जवळ आहे हे वास्तव (मी आताच स्पष्ट केल्याप्रमाणे) माझ्या समजुतीनुसार कोणत्याही मानस वास्तवावर तार्किकीय रीत्या अवलंबित नाही; जरी एकही वास्तव मानस नसते तरी ते वास्तव असू शकले असते. परंतु ते निश्चितच अनेक मानस-वास्तवांवर कारणिकरीत्या अवलंबित आहे: मी जर भूतकाळात विविध प्रकारांनी संज्ञावान नसतो तर माझे शरीर येथे आले नसते; आणि जर इतर माणसेही संज्ञावान नसती तर शेकोटी आणि पुस्तकांचे कपाट निश्चितच अस्तित्वात आले नसते.

परंतु भौतिक वास्तवांची उदाहरणे म्हणून मी दिलेल्या वास्तवांपैकी दोन वास्तवे, म्हणजे पृथ्वी पुष्कळ वर्षांपासून अस्तित्वात आहे हे वास्तव आणि चंद्र पुष्कळ वर्षांपासून सूर्यापेक्षा पृथ्वीच्या अधिक जवळ आहे हे वास्तव, ही कोणत्याही मानस वास्तवावर कारणिकरीत्या अवलंबित आहेत असे मानायला कोणतेही सयुक्तिक कारण नाही असे माझे मत आहे. माझ्या समजुतीप्रमाणे असे मानायला कोणतेही सयुक्तिक कारण नाही की असे एखादे मानस वास्तव आहे की ज्याच्याविषयी पुढील गोष्ट यथार्थपणे म्हणता येईल: जर हे वास्तव वास्तव नसते

अनुक्रमणिका

तर पृथ्वी पुष्कळ वर्षांपासून अस्तित्वात असती ना. आणि हे मत धारण करण्यात मी अनेक तत्त्वज्ञांहून भिन्न मताचा स्वीकार केला आहे. उदा. जे असे मानतात की सर्व भौतिक वस्तू परमेश्वराने निर्माण केल्या आहेत, आणि असे मानण्यास त्यांच्याजवळ सयुक्तिक कारणे आहेत, अशा तत्त्वज्ञांच्या मताहून माझे मत भिन्न आहे.

III. आताच मी स्पष्ट केले की जे तत्त्वज्ञ असे मानतात की सर्व भौतिक वस्तू परमेश्वराने निर्माण केल्या आहेत असे मानण्यास सयुक्तिक पुरावा आहे त्यांच्याशी माझा मतभेद आहे. आणि मला वाटते माझ्या भूमिकेचा असा एक उल्लेखनीय विशेष आहे की जे मुळात ईश्वर आहे असे मानायला सयुक्तिक कारण आहे असे मानतात, त्या सर्वांशी माझा मतभेद आहे, मग त्याने सर्व भौतिक वस्तू निर्माण केल्या हे संभवनीय आहे असे ते मानोत की न मानोत.

तसेच अनेक तत्त्वज्ञ असे मानतात की आपण मानवप्राणी आपल्या शरीरांच्या मृत्यूनंतर अस्तित्वात असतो आणि संज्ञावान असतो असे मानायला सयुक्तिक कारण आहे, परंतु असे मानायला सयुक्तिक कारण नाही असे मी मानतो.

IV. आता मी एका वेगळ्या स्तरावरील (order) मुद्द्याकडे येतो.

मी II मध्ये स्पष्ट केल्याप्रमाणे 'पृथ्वी पुष्कळ वर्षांपासून अस्तित्वात आहे', 'पुष्कळ मानवी शरीरे तिच्यावर कित्येक वर्षे राहिली आहेत' अशा-प्रकारच्या, म्हणजे जी भौतिक वस्तूंचे अस्तित्व प्रतिपादतात अशा विधानांच्या **सत्यते**विषयी मी मुळीच साशंक नाही : उलट अशा प्रकारची कितीतरी विधाने आपल्याला खात्रीलायकपणे ज्ञात आहेत असे मी मानतो. परंतु या विधानांचे काही विशिष्ट बाबतीत बिनचूक **विश्लेषण** काय आहे या विषयी मात्र मी अतिशय साशंक आहे. आणि मी व इतर अनेक तत्त्वज्ञ यांच्या मतभेदाचा हा विषय आहे. त्यांच्या **विश्लेषणा**संबंधी, आणि म्हणून 'भौतिक वस्तू अस्तित्वात राहिल्या आहेत' या विधानाच्या विश्लेषणासंबंधी ज्या बाबींच्या संबंधात मी अतिशय साशंक आहे, त्यांच्याविषयी संशयाला मुळीच जागा नाही असे अनेक तत्त्वज्ञ मानतांना दिसतात; आणि त्यांच्यापैकी काही त्या विधानांच्या **विश्लेषणा**संबंधी कसलीही शंका नाही असे मानीत असताना ती **सत्य** आहेत काय याविषयी मात्र साशंक दिसतात. याच्या उलट मी अशा प्रकारची अनेक विधाने पूर्णपणे **सत्य** आहेत असे मानत असतांना असेही मानतो की आतापर्यंत कोणीही तत्त्वज्ञ त्यांचे काही विशिष्ट बाबीसंबंधाने असे विश्लेषण सुचविण्यात यशस्वी झालेला नाही की जे निश्चित सत्याच्या थोडेबहुततरी जवळपास येऊ शकेल.

मी आताच उल्लेखलेल्या प्रकारच्या विधानांचे विश्लेषण कसे करता येईल हा प्रश्न दुसऱ्या एका अधिक सरल (simpler) प्रकारच्या विधानांचे विश्लेषण कसे करता येईल या प्रश्नावर अवलंबित आहे हे स्पष्ट आहे असे मला वाटते. मी या वर्तमान क्षणी एक मानवी हात, एक लेखणी, एक कागदाचा ताव, इत्यादी अवेक्षित आहे, हे मला ज्ञात आहे; आणि मला वाटते की ह्या सरलतर विधानांचे विश्लेषण, काही विशिष्ट बाबतीत, कसे करावयाचे हे कळेपर्यंत 'भौतिक वस्तू अस्तित्वात आहेत' या विधानाचे विश्लेषण कसे करावयाचे हे मला कळणे शक्य नाही. परंतु ही विधानेही पुरेशी सरल नाहीत. मी आता एक मानवी हात अवेक्षित आहे या विधानाचे माझे ज्ञान हे त्याच्याहूनही सरलतर अशा दोन विधानांवरून– जी मी 'मी हे अवेक्षीत आहे' आणि '**हा** मानवी हात आहे' या स्वरूपातच व्यक्त करू शकतो– झालेले निगमन आहे हे मला सुस्पष्ट दिसते. त्या शेवटच्या प्रकारच्या विधानांचे विश्लेषण मला अतिशय कठीण वाटते, आणि तरीही भौतिक वस्तूंच्या **स्वरूपा**विषयीच्या (nature) सबंध प्रश्न त्यांच्या विश्लेषणावर अवलंबून आहे हे उघड आहे. भौतिक वस्तू म्हणजे काय आणि अवेक्षण (perception) म्हणजे काय याविषयी खूप विस्ताराने लिहिणाऱ्या तत्त्वज्ञांपैकी इतक्या थोड्या तत्त्वज्ञांनी ते जेव्हा 'हा हात आहे', 'तो सूर्य आहे', 'हा कुत्रा आहे' इत्यादी जाणतात किंवा अवधारणे (judgements) करतात तेव्हा आपल्याला नेमके काय ज्ञात झाले (किंवा असे एकही विधान सत्य असल्याचे आपल्याला **ज्ञात** नसते, किंवा असे एकही विधान सत्य नसते असे ते मानीत असल्यास), आपण नेमके काय अवधारण केले याचे स्पष्ट विवरण

अनुक्रमणिका

करण्याचा प्रयत्न केला आहे हे मला आश्चर्यकारक वाटते.

अशा विधानांच्या विश्लेषणासंबंधी दोनच गोष्टी मला पूर्ण निश्चित वाटतात (आणि याही बाबतीत काही तत्त्वज्ञांचा माझ्याशी मतभेद होईल अशी भीती मला वाटते). त्या म्हणजे जेव्हा जेव्हा मी अशा प्रकारचे विधान सत्य म्हणून जाणतो किंवा त्याचे अवधारण करतो तेव्हा तेव्हा (१) असा एखादा **वेद्यार्थ** (sense-datum) असतो की ज्याच्याविषयी ते विधान विधान असते– असा वेद्यार्थ की जो– त्या विधानाचे **एक** उद्देश्य (आणि एका अर्थी प्रधान आणि अंतिम उद्देश्य) असतो, आणि (२) तरीही या वेद्यार्थाविषयी मी **जे** सत्य म्हणून जाणतो किंवा अवधारण करतो ते तो वेद्यार्थ **स्वतः** हात किंवा सूर्य किंवा कुत्रा किंवा आणखी जे काही असेल ते आहे हे नसते.

इतर तत्त्वज्ञ ' वेद्यार्थ ' (sense-data) किंवा ' वेद्ये ' (sensa)[4] या शब्दांनी ज्या वाचित होतात असे मानतात तशा वस्तू आहेत काय याविषयी काही तत्त्वज्ञांनी संशय व्यक्त केला आहे असे मला वाटते. आणि मला वाटते की काही तत्त्वज्ञांनी (त्यांत भूतकाळातील मीही समाविष्ट आहे.) हे शब्द अशा अर्थांनी वापरले आहेत की अशा वस्तू आहेत काय असा संशय खरोखरच वाटावा, परंतु मी आत्ता ज्या अर्थाने तो शब्द वापरीत आहे त्या अर्थाने वेद्यार्थ आहेत याविषयी कसलाही संदेह नाही. मी या क्षणी कितीतरी वेद्यार्थ पाहतो आहे, आणि काही स्पर्शाने जाणत आहे, आणि वेद्यार्थ या शब्दाने कोणत्या प्रकारच्या वस्तू मला अभिप्रेत आहेत हे वाचकाला दाखविण्याकरिता मी त्याला आपल्या (म्हणजे त्याच्या) उजव्या हाताकडे पाहण्यास सांगणे पुरे होईल. जर त्याने असे केले तर त्याला अशी वस्तू (आणि त्याला द्विदर्शन होत नसेल (unless he is seeing double) तर एकच अशी वस्तू) आढळेल की तिच्याविषयी ती त्याच्या सबंध उजव्या हाताशी अर्थात नव्हे, परंतु त्याच्या पृष्ठभागाचा जो भाग तो पाहात असेल त्याच्याशी एकरूप (identical) आहे असे समजणे स्वाभाविक आहे असे त्याला प्रथमदर्शनी वाटेल, परंतु (थोड्या विचारानंतर) त्याच्या हेही लक्षात येईल की त्या हाताच्या पृष्ठभागाच्या त्या भागाशी ती एकरूप असू शकेल काय हे शंकास्पद आहे. आपल्या हाताकडे पाहात असताना त्याला जी वस्तू दिसते, तिच्या बाबतीत ती तो पाहात असलेल्या हाताच्या पृष्ठभागाचा भागच आहे असे काही तत्त्वज्ञांना, आणि तसे असणे शक्य नाही असे इतरांना का वाटले असावे हे त्याला सहज समजू शकेल. (एका विशिष्ट बाबतीत) तिच्यासारख्या असणाऱ्या वस्तूंना मी 'वेद्यार्थ' म्हणतो. म्हणून मी त्या पदाची व्याख्या अशा तऱ्हेने करतो की ज्यायोगे माझ्या हाताकडे पाहात असताना मला दिसणारा वेद्यार्थ, जो माझ्या हाताचा वेद्यार्थ आहे, माझ्या हाताच्या पृष्ठभागाच्या मी पाहात असलेल्या भागाशी एकरूप आहे की नाही हा प्रश्न वादविषय होऊ शकेल.

' हा मानवी हात आहे ' असे जेव्हा मला ज्ञान होते तेव्हा मला जे ज्ञान होते ते वरील वेद्यार्थ स्वत:च मानवी हात आहे हे नव्हे हे मला निश्चित वाटते, कारण माझ्या हाताचे असे अनेक भाग आहेत (उदा. त्याची मागची बाजू, त्याच्या आत असणारी हाडे, इत्यादि) की जे निश्चितच या वेद्यार्थाचे भाग नाहीत.

म्हणून मला हे निश्चित वाटते की, ' हा मानवी हात आहे ' या विधानाचे विश्लेषण निदान स्थूलमानाने पुढील स्वरूपाचे आहे: अशी एक वस्तू आहे, आणि ती एकच आहे, की जिच्याविषयी मी मानवी हात आहे आणि **हा पृष्ठभाग** त्याच्या पृष्ठभागाचा भाग आहे ह्या दोन्ही गोष्टी खऱ्या आहेत. दुसऱ्या शब्दांत प्रतिनिधिवादी (representative) अवेक्षणाच्या उपपत्तीच्या भाषेत माझे मत मांडायचे झाले तर, मी **माझा हात साक्षात्** अवेक्षित नाही हे अगदी निश्चित आहे असे मी मानतो; आणि मी तो ' अवेक्षतो ' असे जेव्हा म्हटले जाते (आणि हे यथार्थपणे म्हटले जाऊ शकते), तेव्हा मी तो ' अवे-

4. Sense-data हे sense-datum चे अनेकवचन, sensa हे sensum चे अनेकवचन. Sense-datum आणि sensum हे शब्द समानार्थी आहेत.

क्षतो' याचा अर्थ असा होतो की मी असे काही तरी (वेगळ्या आणि अधिक मूलभूत अर्थी) अवेक्षतो की जे त्या हाताचे (अनुरूप अर्थी) प्रतिनिधान करते (represents), म्हणजे अर्थात त्याच्या पृष्ठभागाचा एक विशिष्ट भाग.

'हा मानवी हात आहे' या विधानाच्या विश्लेषणासंबंधी एवढेच फक्त निश्चित आहे असे मी मानतो. त्याच्या विश्लेषणात 'हा मानवी हाताच्या पृष्ठभागाचा भाग आहे' (येथे 'हा' या शब्दाला मूळच्या आता विश्लिष्ट झालेल्या विधानात जो अर्थ होता त्याहून अर्थात वेगळा अर्थ आहे) अशा स्वरूपाचे विधान समाविष्ट असते. परंतु हे विधानही निःसंशयपणे मी पाहात असलेल्या एका वेद्यार्थाविषयी (जो मी पाहातो आहे आणि जो माझ्या हाताचा वेद्यार्थ आहे) आहे. आणि म्हणून पुढचा प्रश्न असा उद्भवतो : जेव्हा मी 'हा मानवी हाताच्या पृष्ठभागाचा भाग आहे' हे जाणतो तेव्हा त्या वेद्यार्थाविषयी मला काय ज्ञात होते ? तो वेद्यार्थ स्वतःच मानवी हाताच्या पृष्ठभागाचा भाग आहे असे ज्ञान मला खरोखर होते काय ? की जसे 'हा मानवी हात आहे' याच्या बाबतीत आपल्याला आढळले की त्या वेद्यार्थाविषयी मला जे ज्ञात होते ते तो **स्वतः** मानवी हात होता हे नव्हे, तसेच ह्या नवीन विधानाबाबतही **असे** शक्य आहे की इथेही वेद्यार्थाविषयी तो **स्वतः** हाताच्या पृष्ठभागाचा भाग आहे हे मला ज्ञात होत नाही ? आणि असे असेल तर वेद्यार्थाविषयी मला काय ज्ञान होते ?

ह्या प्रश्नाविषयी आजपर्यंत कोणाही तत्त्वज्ञाने असे उत्तर सुचविले नाही की जे निश्चित सत्याच्या थोडेही जवळपास येईल असे मला वाटते.

तीन आणि फक्त तीनच पर्यायी प्रकारची उत्तरे मला शक्य दिसतात; आणि आजपर्यंत सुचविल्या गेलेल्या कोणत्याही प्रकारच्या उत्तरास मला गंभीर आक्षेप दिसतात.

१. पहिल्या प्रकारचे एकच उत्तर आहे : ते हे की वेद्यार्थ **स्वतःच** मानवी हाताच्या पृष्ठभागाचा भाग आहे हे मला खरोखर ज्ञात होते. वेगळ्या शब्दात सांगायचे तर जरी मी आपला हात साक्षात् अवेक्षित नसलो तरी त्याच्या पृष्ठभागाचा भाग मात्र मला साक्षात् (directly) दिसतो; वेद्यार्थ स्वतः त्या पृष्ठभागाचा हा भाग आहे, त्या पृष्ठभागाच्या त्या भागाचे (अजून निश्चित करावयाच्या अर्थी) 'प्रतिनिधान' करणारे काहीतरी नव्हे; आणि म्हणून ज्या अर्थाने मी आपल्या हाताच्या पृष्ठभागाचा हा भाग अवेक्षतो तो अर्थ असा नव्हे की ज्याची व्याख्या 'अवेक्षणे' या शब्दाच्या, ज्या एकमेव अर्थी अवेक्षण साक्षात् असते, म्हणजे ज्या अर्थी मी वेद्यार्थ अवेक्षतो, अशा तिसऱ्या अधिक अंतिम अर्थाच्या साह्याने करण्याची गरज भासावी.

जर हे मत खरे असेल (आणि ते खरे असणे शक्य आहे असे मला वाटते), तर बहुतेक तत्त्वज्ञांनी निश्चितपणे सत्य म्हणून स्वीकारलेले एक मत आपल्याला त्यागावे लागेल हे मला निःसंशय दिसते : हे मत म्हणजे आपल्या वेद्यार्थांच्या ठिकाणी जे गुण आपल्याला इंद्रियगोचर होतात ते त्यात नेहमी वस्तुतः असतातच. कारण मी जो पृष्ठभाग नुसत्या डोळ्यांनी पाहतो आहे तो जर दुसऱ्या कोणी सूक्ष्मदर्शिकेतून पाहिला तर त्याला दिसणाऱ्या वेद्यार्थात त्याला असे गुण इंद्रियगोचर होतील की जे माझ्या वेद्यार्थात मला इंद्रियगोचर होणाऱ्या गुणांहून भिन्न आणि त्यांच्याशी असंगत असतील हे मला माहीत आहे : आणि तरी माझा वेद्यार्थ जर आम्ही दोघेही पाहात असलेल्या पृष्ठभागाशी एकरूप (identical) असेल तर त्याचाही वेद्यार्थ त्या पृष्ठभागाशी एकरूप असला पाहिजे. म्हणून त्याचा वेद्यार्थ या पृष्ठभागाशी एकरूप असेल तरच माझा वेद्यार्थ त्याच्याशी एकरूप असू शकतो; आणि ज्याअर्थी त्याच्या वेद्यार्थात त्याला असे गुण इंद्रियगोचर होतात की जे माझ्या वेद्यार्थात मला इंद्रियगोचर होणाऱ्या गुणांशी असंगत आहेत, त्याअर्थी त्याचा वेद्यार्थ माझ्या वेद्यार्थाशी फक्त एकाच अटीवर एकरूप होऊ शकतो. तो हा की त्या वेद्यार्थाच्या ठिकाणी मला इंद्रियगोचर होणारे गुण नाहीत, किंवा त्याला इंद्रियगोचर होणारे गुण नाहीत.

परंतु हा आक्षेप पहिल्या प्रकारच्या मताला घातक आहे असे मला वाटत नाही. त्याहून कितीतरी अधिक गंभीर आक्षेप मला हा दिसतो की जेव्हा आपल्याला वस्तू द्विगुणित दिसतात (जेव्हा आपल्याला जिला 'द्विगुणित प्रतिमा' (double image)

म्हणतात ती प्राप्त होते), तेव्हा आपल्याजवळ निःसंशय असे दोन वेद्यार्थ असतात की जे एकाच दृष्ट पृष्ठभागाचे वेद्यार्थ असतात, आणि म्हणून जे दोन्ही त्या पृष्ठभागाशी एकरूप असू शकत नाहीत; आणि तरी जर एखादाही वेद्यार्थ ज्या पृष्ठभागाचा तो असेल त्याशी एकरूप असेल तर या तथाकथित 'प्रतिमा' तशा असल्या पाहिजेत. म्हणून असे दिसते की प्रत्येक वेद्यार्थ ज्या पृष्ठभागाचा तो वेद्यार्थ असेल त्याचा प्रतिनिधीच केवळ असतो.

२. पण असे असेल तर त्या पृष्ठभागाशी त्याचा संबंध काय असावा ?

हे दुसऱ्या प्रकारचे मत असे प्रतिपादते की जेव्हा 'हा मानवी हाताच्या पृष्ठभागाचा भाग आहे' हे मी जाणतो, तेव्हा त्या पृष्ठभागाच्या वेद्यार्थाविषयी मी जे जाणतो ते, तो वेद्यार्थ **स्वतः** एका मानवी हाताच्या पृष्ठभागाचा भाग आहे हे **नव्हे**, तर पुढीलप्रकारचे काहीतरी असते : ते असे प्रतिपादते की असा एक <u>स</u> नावाचा संबंध आहे की त्या वेद्यार्थासंबंधाने मी जे जाणतो ते एकतर असे असते: 'अशी एक आणि एकच वस्तू आहे की जिच्याविषयी ती एका मानवी हाताच्या पृष्ठभागाचा भाग आहे आणि तिचा या वेद्यार्थाशी <u>स</u> हा संबंध आहे या दोन्ही गोष्टी खऱ्या आहेत', किंवा असे असते : 'असा एक वस्तूंचा गट आहे की ज्याच्याविषयी तो गट सामूहिक रीत्या एका मानवी हाताच्या पृष्ठभागाचा भाग आहे, आणि त्याच्या प्रत्येक सदस्याचा (member) या वेद्यार्थाशी <u>स</u> हा संबंध आहे. ह्या दोन्ही गोष्टी खऱ्या आहेत, आणि या गटाचा सदस्य नसणाऱ्या कशाचाही त्याच्याशी <u>स</u> संबंध नाही.

आता हे उघडच आहे की या दुसऱ्या प्रकारात <u>स</u> संबंध काय आहे याविषयीच्या मतभिन्नतेतून उद्भवणारी अनेक मते शक्य आहेत. परंतु त्यांच्यापैकी असे एकच मत मला दिसते की जे थोडेबहुत सयुक्तिक वाटावे; तें म्हणजे असे प्रतिपादणारे मत की <u>स</u> हा एक अंतिम आणि अविश्लेष्य संबंध असून त्याचे वर्णन 'क्ष <u>स</u> य' म्हणजे य हा क्षचा अवभास (appearance) किंवा आविर्भाव (manifestation) आहे' अशा शब्दातच करणे शक्य आहे. म्हणजे या उत्तराने दिले जाणारे 'हा मानवी हाताच्या पृष्ठभागाचा भाग आहे' याचे विश्लेषण असे होईल : 'अशी एक आणि एकच वस्तू आहे की जिच्याविषयी ती एका मानवी हाताच्या पृष्ठभागाचा भाग आहे आणि हा वेद्यार्थ तिचा अवभास किंवा आविर्भाव आहे या दोन्ही गोष्टी खऱ्या आहेत.'

मला वाटते की याही मताला अतिशय गंभीर आक्षेप आहेत, आणि ते मुख्यत्वेकरून पुढील प्रश्नाच्या विचारातून उद्भवणारे आहेत : आपल्या कोणत्याही वेद्यार्थांबद्दल आपण हे कसे जाणू शकू की अशी एक आणि एकच वस्तू आहे की जिचा त्यांच्याशी अशा प्रकारचा अंतिम संबंध आहे ? आणि जरी आपण ते जाणू शकलो तरी त्या वस्तूविषयी आपल्याला आणखी काही, उदा. त्यांचे आकारमान किंवा आकार काय आहेत, इत्यादि, कसे जाणता येईल ?'

३. तिसऱ्या प्रकारचे उत्तर म्हणजे १ व २ त्याज्य ठरल्यावर उरलेला एकमेव पर्याय. हे जे एस्. मिल्ने भौतिक वस्तू म्हणजे 'वेदनाच्या कायम शक्यता' असे म्हणताना सत्य म्हणून व्यंजित केलेल्या उत्तराच्या प्रकारचे उत्तर. त्याचे असे मत असल्याचे दिसते की जेव्हा मी 'हा एका मानवी हाताच्या पृष्ठभागाचा भाग आहे' अशा प्रकारचे वास्तव जाणतो त्यावेळी त्या वास्तवांचे प्रधान उद्देश्य असलेल्या वेद्यार्थाविषयी मी जे जाणतो ते तो स्वतः मानवी हातांच्या पृष्ठभागाचा भाग आहे हे नव्हे, किंवा एखाद्या संबंधाविषयी ज्या वस्तूचा त्या वेद्यार्थाशी तो संबंध असतो ती वस्तू मानवी हाताच्या पृष्ठभागाचा भाग आहे हेही नव्हे, तर पुढील प्रकारच्या औपन्यासिक (hypothetical) वास्तवांचा एक सबंध गट असतो : 'जर **या** अटी पुऱ्या झाल्या असत्या तर मी **या** वेद्यार्थाशी स्वरूपतः (intrinsically) संबद्ध असलेला एक वेद्यार्थ अवेक्षित असतो,' 'जर **या** (अन्य) अटी पुऱ्या झाल्या असत्या तर मी **या** (अन्य) वेद्यार्थाशी **या** (अन्य) प्रकारे स्वरूपतः संबद्ध असलेला वेद्यार्थ अवेक्षित असतो,' इत्यादि, इत्यादि.

आपण तपासत असलेल्या विधानांच्या विश्लेषणासंबंधीच्या या तिसऱ्या प्रकारच्या मताविषयी देखील ते सत्य आहे हे शक्य आहे असे मला वाटते; परंतु

(मिल् स्वतः आणि इतर तत्त्वज्ञ मानताना दिसतात त्याप्रमाणे) ते **निश्चितपणे** किंवा जवळजवळ निश्चितपणे सत्य आहे असे मानणे मला तेवढीच मोठी चूक वाटते जेवढी १ आणि २ मतांविषयी ती **निश्चितपणे** किंवा जवळजवळ निश्चितपणे सत्य आहेत असे मानणे मला वाटते. मला त्याच्या विरुद्ध अनेक गंभीर आक्षेप दिसतात, विशेषतः पुढील तीन : (a) सामान्यपणे जेंव्हा मी 'हा हात आहे'. अशाप्रकारचे वास्तव जाणतो तेव्हा जरी मला जर या अटी पुऱ्या झाल्या असत्या तर मी या प्रकारचा असा वेद्यार्थ अवेक्षीत असतो की जो **हा** ज्या पृष्ठभागाचा वेद्यार्थ आहे त्याचाच वेद्यार्थ असता ' या प्रकारची औपन्यासिक वास्तवे निःसंशय ज्ञात असतात, तरी हे मला ज्या अटीं-विषयी माहीत असते त्यांपैकी कोणतीही स्वतः ' जर ही आणि ती **भौतिक वस्तू** त्या ठिकाणी त्या अवस्थेत असत्या .... ' या प्रकारची नसते हे शंकास्पद आहे. (b) असा एक स्वरूपस्थ संबंध आहे की (**या** परिस्थितीत) मी **या** प्रकारचा असा वेद्यार्थ अवेक्षीत असतो की जो **हा** ज्या पृष्ठभागाचा वेद्यार्थ आहे त्याचाच वेद्यार्थ असता हे ज्ञान, त्या संबंधाविषयीच्या मी त्या परिस्थितीत **ह्या** वेद्यार्थाशी त्या संबंधाने संबद्ध असलेला वेद्यार्थ अवेक्षीत असतो ह्या ज्ञानाशी सममूल्यी (equivalent) आहे हे फारच शंकास्पद दिसते. (c) जर हे मत खरे असेल तर ज्या अर्थाने एखादा भौतिक पृष्ठभाग 'गोल' किंवा 'चौरस' असतो तो अर्थ आपले वेद्यार्थ ज्या अर्थाने 'गोल' किंवा 'चौरस' इंद्रियगोचर होतात त्या अर्थाहून अवश्यतया सर्वथा भिन्न होईल.

V. ज्याप्रमाणे 'भौतिक वस्तू आहेत आणि होऊन गेल्या आहेत' हे विधान मी निःसंशय सत्य मानतो, परंतु त्याचे विश्लेषण कसे करायचे या प्रश्नाला आतापर्यंत दिल्या गेलेल्या उत्तरांपैकी एकही सत्याच्या जवळपासही आले नाही असे मी मानतो, त्याचप्रमाणे 'अनेक आत्मे आहेत आणि होऊन गेले आहेत' हे विधानही मी निःसंशय सत्य मानतो, परंतु याही बाबतीत या विधानाची तत्त्वज्ञांनी सुचविलेली सर्वच विश्लेषणे अतिशय शंकास्पद आहेत असे माझे मत आहे.

मी आत्ता अनेक भिन्न भिन्न वेद्यार्थ अवेक्षीत आहे आणि मी भूतकाळात वेळोवेळी अनेक भिन्न भिन्न वेद्यार्थ अवेक्षिले आहेत हे मला निःसंशय ज्ञात आहे-- याचा अर्थ असा की (β) वर्गातील अनेक मानस वास्तवे आहेत आणि ती सर्व अशा पद्धतीने परस्परानुबद्ध (connected) आहेत की तिचे वर्णन ती सर्व **माझ्या**विषयीची वास्तवे आहेत या शब्दांत करता येईल; परंतु या अनुबंधाचे (connection) विश्लेषण कसे करावयाचे हे मला निश्चितपणे माहीत नाही, आणि ते आणखी कोणा तत्त्वज्ञाला थोडचाबहुत निश्चिततेने माहीत आहे असेही मला वाटत नाही. ज्याप्रमाणे 'हा मानवी हाताच्या पृष्ठभागाचा भाग आहे' ह्या विधानाच्या बाबतीत त्याच्या विश्लेषणासंबंधी अनेक मते अशी आहेत की त्यापैकी प्रत्येक शक्य आहे, परंतु एकही जवळजवळ निश्चित नाही, त्याचप्रमाणे 'हा, तो, आणि तो वेद्यार्थ याक्षणी माझ्याकडून अवे-क्षिले जात आहेत' या विधानासंबंधी, आणि त्याही-पेक्षा जास्त '**मी** आता हा वेद्यार्थ अवेक्षित आहे आणि भूतकाळात **मी** या इतर प्रकारचे वेद्यार्थ अवे-क्षिले आहेत' ह्याही विधानासंबंधी त्यांच्या सत्यत्वा-विषयी मला कसलीही शंका दिसत नाही, परंतु त्यांचे बिनचूक विश्लेषण काय असावे याविषयी मात्र अतिशय गंभीर शंका आहे. याचे सत्य विश्लेषण वर IV मध्ये 'हा मानवी हाताच्या पृष्ठभागाचा भाग आहे' याच्या विश्लेषणासंबंधी दिलेल्या मतांपैकी तिसरे मत जितके विरोधाभासी (paradoxical) होते तितके विरोधाभासी असू शकेल; परंतु ते तितके विरोधाभासी **आहे** काय हे मला त्या मताइतकेच शंकास्पद दिसते. याच्या उलट अनेक तत्त्वज्ञांनी असे गृहीत धरलेले दिसते की अशा विधानांच्या बिनचूक विश्लेषणासंबंधी काहीच किंवा जवळजवळ शंका नाही; आणि त्यांच्यापैकी अनेकांनी माझ्या मताचा व्यतिक्रम करून असेही प्रतिपादले आहे की ती विधाने खरी नाहीत.

वसंत स. जोशी

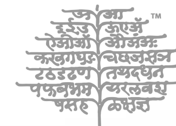
'लीळाचरित्र*', डॉ. कोलते आणि महानुभाव पंथ

'लीळाचरित्रा'ची शासकीय प्रत

'लीळाचरित्र' हा महानुभाव पंथ प्रवर्तक श्री चक्रधर यांचा स्मृतिरूप चरित्रग्रंथ आहे. त्यांच्या शिष्यांनी व स्वतः चक्रधरांनीही सांगितलेले त्यांच्या जीवनातील अनेक प्रसंग यात ग्रथित करण्यात आले आहेत. अन्य महानुभाव साहित्याप्रमाणे हाही ग्रंथ सांकेतिक लिपिबद्ध करण्यात आल्यामुळे त्यात होणारी संभाव्य विकृती टळली आहे. यादवकालीन लोकभाषेचे जिवंत टवटवीत रूपदर्शन त्यात होते. तत्कालीन सामाजिक, धार्मिक (आणि राजकीयही) जीवनाचे दर्शन उत्तम तऱ्हेने त्यात होऊ शकते. प्राचीन मराठी साहित्य बहुतांशी पद्यरूप आहे. तथापि 'लीळाचरित्र' हा मराठीतील पहिला चरित्रग्रंथ मात्र गद्यरूप आहे. महानुभावीय ग्रंथकारांनी अनेक वाङ्मयप्रकारांत रचना करून मराठी भाषेची श्रीमंती वाढविली. त्यांत 'लीळाचरित्र' या ग्रंथांचे स्थान अनन्यसाधारण असेच आहे. श्री चक्रधरांच्या प्रयाणानंतर त्यांच्या जीवनातील प्रसंगांचे स्मरण करणाऱ्या नागदेवाचार्यांच्या आणि म्हाइंभट या चरित्रकाराच्या प्रयत्नांतून या ग्रंथाची उभारणी झाली. श्री चक्रधरांच्या सहवासात आलेल्या शिष्यांच्या आठवणी त्यांच्याच शब्दांत म्हाइंभटांनी उतरून घेतल्या. श्री चक्रधर, नागदेव व त्यांचे अनेक शिष्य यांनी सांगितलेल्या स्मृतींचे संकलन म्हाइंभटांनी केले. त्यावर अधिकरणाचा अधिकारी हात नागदेवांनी फिरविला. आदि व अंत निश्चित करून सर्व स्मृती शक्यतो कालक्रमानुसार मांडून उभयतांनी त्याचे संपादन केले. त्यांच्या संयुक्त प्रयत्नांतून हा ग्रंथ सिद्ध झाला. या ग्रंथात श्री चक्रधरांच्या मुखातून वेळोवेळी पंथाचा विचार व आचार सांगणारी जी सूत्रे प्रकट झाली व त्यांच्या स्पष्टीकरणासाठी त्यांनी जे दृष्टान्त दिले, त्यांचे संकलन करून केसोबासांनी 'सूत्रपाठ' व 'दृष्टान्त-पाठ' हे दोन वेगळे ग्रंथ तयार केले. पंथाचे तिसरे आचार्य भास्करभट्ट बोरीकर यांच्या काळात 'लीळाचरित्रा'ची मूळ पोथी गहाळ झाली. तथापि नागदेवाचार्यांच्या शिष्यांनी मूळ ग्रंथ घोकलेला असल्यामुळे स्मरणाने त्यांनी तो पुन्हा लिहून काढला. त्यातूनच अनेक पाठ, वासनांतरे निर्माण झाली. पंथातील श्रीकृष्ण, दत्तात्रेयादि अवतारांची मूळ 'लीळाचरित्रां'तर्गत चरित्रेही वेगळी काढण्यात आली आणि सूत्रे, दृष्टान्त, उपरोक्त चरित्रे वगळून जी संहिता उरली ती 'लीळाचरित्र' म्हणून प्रसृत झाली. त्यामुळे म्हाइंभट संकलित मूळ 'लीळा चरित्र' ग्रंथाची यथारूप आवृत्ती तयार करण्याची गरज अभ्यासकांना वाटत होती. शके १८९६ हे श्रीचक्रधर प्रयाण सप्तशताब्दीचे वर्ष म्हणून साजरे करण्याच्या निमित्ताने त्याची एक संशोधित आणि संपादित आवृत्ती प्रसिद्ध करण्याचे महाराष्ट्र राज्य, साहित्य आणि संस्कृति मंडळाने ठरविले आणि ते काम विख्यात महानुभाववाङ्मय संशोधक डॉ. वि. भि. कोलते यांचेकडे सोपविण्यात आले. यापूर्वीही

* **म्हाइंभट संकलित 'लीळाचरित्र'** (संपा. डॉ. वि. भि. कोलते; प्रकाशक–सचिव, महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृति मंडळ, मुंबई) **या ग्रंथातील चुकांची साधार नोंद : पूर्वार्ध;** संशोधक–लेखक–ऋषिराज ऊर्फ दर्यापुरकरबाबा.; प्रकाशक– स. गो. ऊर्फ भय्यासाहेब देव, कैलास कुटी, खरे टाऊन, धरमपेठ, नागपूर–१०; पृ. ३९+४; किंमत ३ रु. ५० पैसे.

अनुक्रमणिका





महाराष्ट्र शासनाने किंवा तत्पूर्वीच्या परकीय शासनानेही तुकाराम गाथा, ज्ञानेश्वरी, नामदेव गाथा, एकनाथी भागवत यांसारखे ग्रंथ सामान्य वाचकांना अल्प मूल्यात मिळावेत या हेतूने प्रसिद्ध केलेले आहेत. 'लीळाचरित्रा'सारखा वाङ्मयीनदृष्टया महत्त्वाचा ग्रंथ संपादित आणि संशोधित करताना श्रद्धाळू पंथीय दृष्टीपेक्षा चिकित्सक दृष्टीचा, पाठचिकित्साशास्त्राचा अभ्यास असणारा व अशा तऱ्हेचे मान्यताप्राप्त संशोधन करणारा संपादकच निवडण्याची गरज होती. या संदर्भात डॉ. कोलते यांची नियुक्ती सुयोग्य व अविवाद्य म्हणावी लागेल.

डॉ. कोलते यांनी अनेक वर्षे सातत्याने या ग्रंथाच्या संपादनासाठी परिश्रम घेतले. अनेक हस्तलिखिते तपासली. मूळ ग्रंथात सूत्रे, दृष्टांत, अज्ञातलीळा, अवतारचरित्रे यांची योजना 'प्रकरणवस' व 'हेतुस्थळ' यांच्या साहाय्याने अत्यंत साक्षेपाने आणि पंथीय विद्वान महंतांच्या साहाय्याने केली. विस्तृत अनुक्रमणिका, प्रस्तावना, व्यक्तिसूची, स्थानसूची, दृष्टान्तसूची, सूत्रसूची आणि शब्दकोश यांची जोड देऊन सुमारे ११०० पृष्ठांचा हा बृहद् ग्रंथ सिद्ध केला. महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृति मंडळाने उत्कृष्ट कागद, मुद्रण आणि सजावटीचा हा ग्रंथ विष्णुशास्त्री चिपळूणकर यांनी तुकारामगाथेच्या संदर्भात म्हटल्याप्रमाणे 'मुद्रणयंत्रातील मुक्ताफळे आंगभर उधळलेली, महावस्त्रात शरीर लपेटलेले' अशा थाटात प्रसिद्ध करून तीस रुपयांच्या अल्प मोलात वाचकांना देऊ केला. डॉ. कोलते यांनी घेतलेल्या परिश्रमांची आणि दाखविलेल्या चिकित्सक वृत्तीची साक्ष या ग्रंथाच्या पानोपानी दिसून येते. हा ग्रंथ म्हणजे पाठचिकित्साप्रधान संशोधनाचा वस्तुपाठच होय. डॉ. कोलते यांच्या या संपादित ग्रंथाचे समीक्षण एका स्वतंत्र लेखाने करावे लागेल. आज या ग्रंथाच्या निमित्ताने होणाऱ्या टीकेचा व त्या अनुषंगाने निर्माण होणाऱ्या काही महत्त्वाच्या प्रश्नांचा विचार येथे करावयाचा आहे.

म. दर्यापूरकरबाबांचे आक्षेप :

डॉ. कोलते यांच्या वाङ्मयीन संशोधन-संपादनाच्या या अधिकृत प्रयत्नास काही सनातनी महानुभाव पंथीय व्यक्तींकडून विरोध झाला. त्याचे प्रातिनिधिक स्वरूप म्हणजे डॉ. कोलते संपादित 'लीळाचरित्र ग्रंथातील चुकांची साधार नोंद' ही पुस्तिका होय. या पुस्तिकेच्या कर्त्याने स्वतःचे नाव विरुदावलीसह पुढीलप्रमाणे दिले आहे : "संशोधक-लेखक महानुभाव संतपरंपरेतील कवीश्वर कुलाचार्य ऋषिराज ऊर्फ दर्यापूरकरबाबा, संस्थापक व संचालक महानुभाव साहित्य संशोधन व प्रकाशन मंडळ, श्री नागदेव आश्रम (रजि.) अमरावती." रॉयल आकाराच्या ४४ पृष्ठांची ही पुस्तिका ऑफसेट पद्धतीने मुद्रित करण्यात आली आहे. या पुस्तिकेत महाराष्ट्र शासन, साहित्य संस्कृति मंडळ आणि डॉ. कोलते यांचेवर करण्यात आलेली टीका पंथीय कर्मठ मनोवृत्तीची निदर्शक आहे. म. श्री ऋषिराजबाबा यांनी घेतलेले प्रमुख आक्षेप असे : १) डॉ. कोलते यांचा महानुभाव संप्रदायाशी वास्तविकपणे अर्थाअर्थी काही संबंध नसताना त्यांच्याकडे संपादनाचा कार्यभाग सोपविला, यातून शासनाचे एकांगी व पक्षपाती धोरण (दिसून येते), त्यामुळे महानुभाव संप्रदायाचा शासनाकडून घोर अपमान करण्यात आला. २) या चरित्रग्रंथाचे (लीळाचरित्राचे) वेगवेगळे अनेक पाठ संशोधन केल्या (?) जावे व त्यानंतर अधिकृत प्रत तयार व्हावी. ३) डॉ. कोलते यांची महानुभाव संप्रदायाविषयी उपेक्षेची भावना व विकृत विचारधारा (आहे). त्यांनी 'लीळाचरित्रा' चे संपादन करताना महानुभाव संतांचा व पंडितांचा कोणताच सन्मान राखलेला नाही... लीळाचरित्राचे संपादन ठरवताना चार पाच महानुभाव संतांना व पंडितांना आपले सहकारी म्हणून घेतले नाही. तशी सूचना देखील त्यांनी महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृति मंडळास दिलेली नसावी. ४) योग्य ती पाठनिश्चिती डॉ. कोलते यांचेकडून झालेली नाही...... मूळ महत्त्वाचे प्रमाणभूत ठरणारे जे चरित्रपाठ ते डावलण्यात आले आहेत. ५) 'श्री चक्रधर प्रयाणसप्तशताब्दी'ची मूळ प्रेरणा डॉ. कोलते यांची. त्यामुळे (त्यांनी) श्रीचक्रधरांशी व महानुभाव संप्रदायाशी उघड उघड वैर साधले आहे. ६) शत्रुपक्षाविषयी अतिशय विद्रोहाची (?) भावना असेल, तर त्यासंबंधाने ते लोक उत्सव—महोत्सव, शताब्दी वगैरे साजरे करतात. मग डॉ. कोलते यांचा 'श्रीचक्रधर प्रयाणसप्तशताब्दी' साजरी

करण्यामागे सर्वज्ञ श्रीचक्रधरांविषयी व महानुभाव संप्रदायाबद्दल शत्रुत्वाचा भाव आहे की मित्रत्वाचा ? ७) श्री. लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी (प्रत्यक्ष भेटीत) 'आम्ही संतांच्या पुण्यतिथ्यापण मानतो' असे उत्तर दिले...... (मग) आपण संत ज्ञानदेव व संत नामदेव यांच्या निर्वाणाच्या वर्षी महोत्सव साजरा का केला नाही ? त्यांचे जयंती महोत्सव का मानण्यात आले ? ८) डॉ. कोलते यांना सर्वज्ञांवर निराधार व कुत्सित आरोप घ्यावयाचे आहेत. ९) भटोबासादि मंडळी रामदेव दादोसांची शिष्य होती का ? असे त्यांचे किती शिष्य होते ? १०) आउसेच्या संदर्भात चक्रधरांवर करण्यात आलेले आरोप (अयोग्य आहेत.)

पंथीय श्रद्धा आणि व्यक्तिगत अहंकार यांचे चमत्कारिक मिश्रण या पुस्तिकेतील विवेचनात झाले आहे. जगातील अनेक धर्मांचे तत्त्वज्ञानपर ग्रंथ सर्वधर्मीयांच्या अध्ययनार्थ आज उपलब्ध आहेत. त्यावर अनुकूल प्रतिकूल चर्चा होत असतात. ग्रंथ निर्माण होतात. भारतीय वेदवाङ्मयावर मॅक्स-मुल्लरसारखा पाश्चात्त्य विद्वान मोलाचे कार्य करतो. 'गीता' हा भारतीयांचाच नव्हे, तर जगन्मान्य ग्रंथ ठरला आहे. महानुभाव पंथीय पुरोगामी महंतांनी आपले ग्रंथ प्रकाशात आणल्यामुळे या पंथाविषयीचे गैरसमज दूर होण्यास मदत झाली. आदर वाढला आणि पंथाचा प्रसारही मोठ्या प्रमाणात होऊ शकला. केवळ महाराष्ट्रापुरता मर्यादित असणारा हा पंथ आता सर्व भारतभर पसरला आहे. पंजाबमध्ये त्याचे विशेष कार्य आहे, एवढेच नव्हे, तर महाराष्ट्रातील प्रमुख महानुभाव मठांचे महंत हे मूळ पंजाबीच आहेत. मराठी ही त्यांची धर्मभाषा असल्याने ते उत्तम तऱ्हेने त्या भाषेत प्रवचन-निरूपण करू शकतात. श्री चक्रधर स्वामींनी 'हें आपुलें रहस्य कीं गा : आणिका प्रति प्रगट न कीजे कीं : अन्य कथनें जाए : ' असे सूत्र जरी सांगितले असले तरी श्रोत्याच्याठायी ज्ञानप्राप्तीची जिज्ञासा असेल तर त्याला ते जरूर उपदेश करीत. 'मला जर प्रवृत्ती झाली, तर 'खांबा एका निमित्ये करून' मी प्रवचन करीन' असे स्वामींनीच म्हटले होते. 'परमेश्वर जीवातें वाडोवाडी गिवसिती :' असे परमेश्वरास जीवोद्धरणाचे व्यसन आहे. हे उद्धरण सामान्यांपर्यंत पोचविण्याची गरज नाही का ? स्वतः श्री चक्रधरस्वामींनी भोगावतीच्या यात्रेत दवंडी पिटून आपला सिद्धान्त प्रतिपादित केला होता. तो झाकून ठेवणे पंथीयांना कितपत उचित आहे ? ब्रह्मविद्याशास्त्र मराठीत सांगण्याचा स्वामींचा उद्देश ते सामान्यांना कळावे हाच नव्हता काय !

मुंबई दूरदर्शन केंद्रावरील आपल्या मुलाखतीत डॉ. कोलते यांनी 'मी त्या पंथाचा झालो तर...... निःपक्षपातीपणे त्या वाङ्मयाला न्याय देऊ शकणार नाही' असे सांगितले, ते अगदी योग्य आहे. पंथीय अंधःश्रद्धा, परंपरेने चालत आलेल्या रुढी, मूळ धर्मतत्त्वांचा पडलेला विसर, यामुळे गतानुगतिक पंथीयांच्या दृष्टीस एकप्रकारची झापड पडलेली असते. स्वधर्माचा विसर पडतो आणि धर्माचे कर्मकांड आणि बाह्य अवडंबर यांचे महत्त्व वाढते, तेव्हा धर्माचे खरे स्वरूप समजावून सांगणे हे ज्ञात्यांचे कर्तव्य ठरते. आजच्या काळात हे द्रष्टेपण म. मुरलीधरशास्त्री आराध्य, म. नागराजबाबा, म. श्रीकृष्णदास, डॉ. कोलते यांसारख्या पंथीय व पंथेतर विद्वानांनी दाखविले आहे.

शासनाचे धोरण :

अधिकारी, विद्वानांकडून ग्रंथ संपादित करून घेण्याचे धोरण गेल्या शतकात तुकाराम-गाथा प्रसिद्ध करताना त्यावेळच्या शासनानेही ठेवले होते. या गाथेच्या "संपादना'चे काम संस्कृत व मराठी भाषांत पारंगत असलेले वे. शा. सं. विष्णु परशराम-शास्त्री पंडित यांजवर सोपविण्यात आले व संस्कृत–प्राकृत भाषांचे तज्ज्ञ, वैदिक विद्वान, सुप्रसिद्ध पंडित, शंकर पांडुरंग पंडित, त्यावेळच्या दक्षिणा प्राइझ कमिटीचे चिटणीस ह्यांची त्या संपादनावर देखरेख होती." (तु. गा. प्रस्तावना पृ. ४) अर्थात अनेक हस्तलिखितांच्या आधारे सिद्ध झालेल्या या प्रतीवर त्या काळातही वि. ल. भावेसारख्यांनी 'अस्सल-पणा'च्या अभिनिवेशाच्या भरात निराधार व विपर्यस्त टीका केली. 'सत्यदुष्ट आणि तर्कदुष्ट वादाचा असला दुसरा नमुना क्वचितच पाहावयास मिळेल' असे त्याचमुळे कै. पु. मं. लाड यांना म्हणावे लागले. (तु. गा. प्र. पृ. १२) कै. ल. रा. पांगारकर यांनी 'सर्वजनमान्य होईल असा एक नवीन गाथा

परंपरेच्या व संशोधनाच्या अशा दुहेरी दृष्टीने तयार झाला पाहिजे' असे म्हटले होते. श्री तुकारामांच्या निर्याणाला तीनशे वर्षे पुरी झाली, त्याप्रसंगी ती पुनः छापून प्रसिद्ध करावी, असे स्वराज्यातील लोकशाही मुंबई सरकारने ठरविले व त्याप्रमाणे शके १८७१ मध्ये ती प्रसिद्ध करण्यात आली. इतिहासाचार्य राजवाडे यांनी संशोधित केलेल्या ज्ञानेश्वरीची दुसरी आवृत्तीही शासनातर्फे शके १८८२ मध्ये अल्पमोलात प्रसिद्ध केली. ही काही सांप्रदायिक आवृत्ति नव्हती. तिच्या संपादक मंडळात शं. वा. दांडेकर, बा. मा. खुपेरकर, न. र. फाटक, अ. का. प्रियोळकर, रा. ना. वेलिंगकर ही तत्त्वज्ञान, इतिहास, साहित्य क्षेत्रातील अधिकारी मंडळी होती. या संपादक मंडळीने '(शासनातील) या सन्माननीय नेत्यांनी व अधिकार पदावर असलेल्या शिक्षणखात्यातील चिटणीसांनी महाराष्ट्र संतकवींच्या ग्रंथांचे संशोधन करवून संतवाङ्मय मराठी वाचकांच्या हाती अल्पमोलात देण्याचे महत्त्वाचे कार्य चालू ठेवल्याबद्दल' शासनाचे अभिनंदन केले. हेच धोरण आजच्या महाराष्ट्र शासनाने व महाराष्ट्र राज्य साहित्य-संस्कृति मंडळानेही पुढे चालू ठेविले आहे, हे 'लीळाचरित्र' ग्रंथाच्या निमित्ताने स्पष्ट झाले आहे. म. दर्यापूरकर बाबा म्हणतात त्याप्रमाणे डॉ. कोलते यांनी शासनास अंधारात ठेवलेले नाही. वास्तविक श्री चक्रधर-प्रयाण सप्तशताब्दी साजरी करण्याची मूळ कल्पना डॉ. कोलते यांची नसून श्री. पुरुषोत्तम नागपुरे, चंद्रकांत निंभोरकर इ. पंथीयांचीच होती. १९७६ मध्ये शासनाने तशी एक महोत्सव समिती स्थापन केली. शिक्षणमंत्री हे तिचे अध्यक्ष आणि अ. भा. महानुभाव परिषदेचे अध्यक्ष, महानुभाव महंत आणि नामवंत साहित्यिक तिचे सदस्य होते. या समितीनेच हा ग्रंथ डॉ. कोलते यांनी संपादित करावा व सा. सं. मंडळाने तो प्रकाशित करावा असे ठरविले. या संपादनात डॉ. कोलते यांना म. श्री मुरलीधरशास्त्री आराध्य, म. श्री नागराजबाबा, म. गोपीराज महानुभाव, म. श्री राजधरबाबा, ई. विद्याधरबाबा, ई. पंडितराज बीडकर, ई. ओंकार नागराज इत्यादि महानुभाव महंतांचे सहकार्य मिळालेले आहे. या सर्व व्यक्तींत श्री दर्यापूरकरबाबा यांचा समावेश नाही. त्यामुळे आपले अस्तित्व व स्थान सिद्ध करण्याच्या प्रयत्नांतून त्यांनी 'लीळाचरित्र' ग्रंथप्रकाशनाच्या कार्यावर टीका केली, असे म्हटले जाते. अन्य महानुभावांस 'अनसारखेपण' हेच त्यांचे वैशिष्टच म्हणावे लागते.

डॉ. कोलते व महानुभाव पंथ :

'लीळाचरित्रा'चे अनेक पाठ संशोधून एक अधिकृत प्रत तयार करावी, अशी म. दर्यापूरकरबाबांची सूचना आहे. डॉ. कोलते यांनी आपल्या संहितेसाठी २५ पोथ्यांचा विचार केला आहे. आणखी पाठ पाहण्याची आवश्यकता त्यांनीही मान्य केली आहे. त्याचबरोबर अनेक मठातील महंत आपला ग्रंथसंग्रह माझ्यासारख्या महानुभावीयेतरांना दाखवण्यास तयार नाहीत' अशी खंतही त्यांनी व्यक्त केली आहे. आयुष्याची चार तपे महानुभाव तत्त्वज्ञान आणि साहित्य यांचा अभ्यास, संशोधन, समर्थन व प्रसार यांत ज्या डॉ. कोलते यांनी घालविली, त्यांचेविषयी ही उपेक्षेची भावना विषाद उत्पन्न करणारी आहे. यात पंथीय कर्मठपणा पाळला जात असला तरी मराठी साहित्य म्हणून त्याचा अभ्यास करण्यापासून सामान्य मराठी माणूस पंथीयांकडूनच नागवला जात आहे, असे म्हणावे लागते.

डॉ. कोलते यांची पंथाविषयी उपेक्षेची भावना असल्याचा आरोप महानुभव पंथ व साहित्याच्या अभ्यासकांना हास्यास्पदच वाटेल. संशोधकाची चिकित्सक बुद्धी त्यांचेजवळ असली तरी ते तितकेच सश्रद्ध आणि साहित्यमर्मज्ञ आहेत. त्यांनी महानुभाव पंथाची बाजू जितक्या हिरीरीने मांडली, तितकी पंथीयांनीही मांडली असती असे वाटत नाही. मूळ महत्त्वाचे पाठ डॉ. कोलते यांनी 'डावलले' म्हणण्यापेक्षा पंथीयांनी असहकार करून त्यांना ते मिळू दिले नाहीत, असे म्हणणे योग्य ठरेल.

श्री चक्रधरप्रयाणसप्तशताब्दीचा महोत्सव साजरा करण्यात डॉ. कोलते यांची शत्रुत्वाची भावना आहे, असा म. दर्यापूरकरबाबा यांचा आणखी एक आरोप आहे. (हा डॉ. कोलते यांचा 'विद्रोह' आहे, असा चुकीचा शब्द ते वापरतात. त्यांना 'द्रोह' आहे, असे म्हणावयाचे असावे.) प्रयाण महोत्सवाऐवजी त्यांची जन्मशताब्दी का साजरी केली नाही असेही ते विचारतात. महंत मजकुरांना एक प्रश्न विचारावासा वाटतो, की चक्रधरांचा जन्म शक त्यांनी सिद्ध केला आहे काय? चक्रधरांचा

अनुक्रमणिका

जन्म म्हणजे हरपाळदेवाचा जन्म मानावयाचा काय? आणि पतित उठविल्यानंतरची हरपाळदेवाची अवस्था म्हणजे चक्रधरांचा जन्म मानावयाचा काय? असल्यास तो केव्हा व कसा मानावयाचा याविषयी त्यांनी शास्त्राधारे खुलासा केल्यास बरे होईल. नामदेव आणि ज्ञानदेव यांचे जन्मसप्तशताब्दी महोत्सव साजरे करण्यात आले, त्यात त्यांच्या कार्याचे स्मरण व त्यांच्या तत्त्वज्ञानाचा प्रसार करण्याचा हेतू उघड होता. महानुभाव पंथीयांपैकी ज्या कोणी ही प्रयाण महोत्सवाची कल्पना मांडली त्या मागेही हाच हेतू होता आणि तो बऱ्याच अंशी सिद्धीसही गेला आहे. शासनाने 'लीळाचरित्र', 'श्रीचक्रधरदर्शन'सारखे ग्रंथ तयार करवून घेतले. म. कृष्णदास महानुभावांनी 'श्रीचक्रधर लीळास्मरण' हा ग्रंथ सिद्ध केला. अनेक मेळावे, चर्चा, परिसंवाद झाले. या सर्व प्रयत्नांमागे श्री चक्रधरांचे स्मरण सर्वांना व्हावे, त्यांच्या तत्त्वज्ञानाचा व कार्याचा परिचय व प्रसार व्हावा अशीच भावना होती. परमेश्वराचे स्मरण-अनुस्मरण ही तर पंथीयांना अत्यंत प्रिय अशी गोष्ट आहे. त्यात अमुक एका प्रसंगाचे स्मरण त्याज्य असे कसे? महदाइसेच्या देहावसानप्रसंगी नागदेव तिला म्हणाले, 'रूपै : देहपर्यंत उचीत स्मरणा न चूकसीची : पहिलेया दीसापासौनि सेवटील दीसपर्यंत देओ तो तुवांचि आठवीला :' (स्मृतिस्थळ : २५४.) श्री चक्रधरांच्या प्रयाणाने विव्हळ झालेले नागदेवही त्यांच्या जीवनातील अनेक प्रसंगांचे सातत्याने स्मरण करीत असत. तेव्हा त्यांच्या प्रयाणाचा प्रसंग हा त्यांच्या स्मरणभक्तीचाच एक भाग आहे, हे स्पष्ट होईल.

म. दर्यापूरकरबाबा यांनी तर्कतीर्थ श्री. लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांना नामदेव-ज्ञानदेवांचे जयंती महोत्सव का साजरे केले? निर्याणाच्या वर्षी महोत्सव का साजरा केला नाही, असे प्रश्न विचारले आहेत. या उभय संतांचे जन्मशक परंपरेने मानण्यात आले असल्यामुळे त्यांच्या जन्मशताब्दी साजऱ्या करणे शक्य होते, ही एक गोष्ट. दुसरे असे, की प्रत्येक वर्षी नामदेव पुण्यतिथी, ज्ञानदेव पुण्यतिथी, दासनवमी असे पुण्यतिथीचे दिवसच त्या त्या पंथीयांकडून साजरे केले जातात. यात शत्रुत्वाची भावना असते काय? संत तुकारामांच्या निर्याणाला तीनशे वर्षे पूर्ण झाल्याच्या निमित्ताने त्यांच्या गाथेची आवृत्ती शासनाने प्रसिद्ध केल्याचा उल्लेख यापूर्वी आलाच आहे. शिवाय एक म. दर्यापूरकरबाबांखेरीज अन्य कोणा पंथीयांनी या महोत्सवाला किंवा ग्रंथ-प्रकाशनाला विरोध केल्याचे दिसत नाही.

डॉ. कोलते यांना सर्वज्ञांवर निराधार व कुत्सित आरोप घ्यावयाचे आहेत, असे महंतांचे आणखी एक मत. डॉ. कोलते गेली चार तपे महानुभाव पंथीय वाङ्मयाचे संशोधन-प्रकाशन करीत आहेत. त्यांचे ग्रंथ पंथीयांकडून अव्हेरले गेलेले नाहीत. चक्रधरांच्या जीवनाचा सर्वांगीण विचार करताना सर्व संभाव्य घटनांचा शोध त्यांनी घेतला आहे. श्री चक्रधरांच्या शिरच्छेदाचे प्रकरण हा या पंथात एक वादाचा विषय आहे. त्याच्या उल्लेखामुळे काहींच्या भावना दुखावतात; परंतु हा प्रसंग पंथाच्याच परंपरेतील अनेक पोथ्यांत ग्रथित करण्यात आला आहे. शिवाय या प्रसंगामुळे श्रीचक्रधरांची थोरवी कमी होते असे मुळीच नाही. ज्या परमेश्वर श्रीकृष्णाचे अवतार या पंथात मानले जातात, त्या श्रीकृष्णाचा शेवट तरी कसा झाला? किंवा येशू ख्रिस्त, म. गांधी या थोर पुरुषांच्या जीवनाची अखेर कशी झाली? आपल्या दिव्य संदेशाच्या प्रसाराकरिता देह झिजवून प्रसंगी त्याकरिताच या थोर पुरुषांनी अज्ञानी जनांच्या सूड बुद्धीला तो बळी पडू दिला. यातच त्यांचे थोरपण सामावलेले आहे. भावविवशतेने वस्तुस्थिती टाळणे वा झाकून ठेवणे केव्हाही अयोग्यच. चिकित्सक संशोधकाला अशी वृत्ती ठेवून चालतही नाही.

म. दर्यापूरकरबाबांचे 'लीळाचरित्र' संशोधन (?)

म. दर्यापूरकरबाबा यांनी घेतलेल्या महत्त्वाच्या आक्षेपांचा विचार केल्यानंतर आता डॉ. कोलते संपादित 'लीळाचरित्र' ग्रंथाच्या त्यांनी केलेल्या संशोधनाचा विचार करावयाचा. 'लीळाचरित्र ग्रंथातील चुकांची नोंद' या पुस्तिकेच्या नावावरून मूळ संहितेतील गुण-दोषांची चर्चा त्यांनी केली असावी, अशी अपेक्षा होती; परंतु केवळ डॉ. कोलते यांची प्रस्तावना हीच त्यांच्या टीकेचा विषय बनलेली आहे. एकूण ८३ चुकांच्या नोंदी त्यांनी केल्या आहेत. त्यांतील बहुतांश चुका मुद्रणदोषाच्या आहेत. उदा.

१) सराळे – सराले. २) गाडे पंडित – गाढे पंडित. ३) सपवून – संपवून. ४) पठविजे – पाठविजे. ५) वस्त्रेप्रसाद–वस्त्रप्रसाद. ६) ओवाळील-ओवाळीन. ७) नागोवा – नागोवा. ८) प्रसंगाची – प्रसंगांची. ९) डोबेग्राम–डोंबेग्राम. १०) मेढरू–मेंढरू इ.

काही ठिकाणी मूळ संदर्भ न देता चुका दाखविल्या आहेत. उदा. चूक क्र. ७० पान ११२ परि. २ ओळ : १ याठिकाणी म. दर्यापूरकरबाबा म्हणतात, 'एक भक्ती व दुसरा ज्ञान' असे नसून 'एक भक्ती व दुसरे ज्ञान' (असे पाहिजे.) मूळ प्रस्तावनेतील वाक्ये अशी आहेत:– 'परमेश्वराच्या प्राप्तीचे उपाय दोन. एक भक्ती व दुसरा ज्ञान' ही दोन्ही वाक्ये सलग न घेता महंतांनी दोषैक बुद्धीने दोष दाखविले आहेत. स्वतः म. दर्यापूरकरांना मूळ पाठाबद्दल निश्चिती नाही, हे त्यांच्या 'असे असावे' यांसारख्या विधानांवरून स्पष्ट होते. त्यांचे स्वतःचे लेखन किती निर्दोष आहे, हे पुढील उदाहरणांवरून वाचकांनी ठरवावे:– (१) महानुभाव ग्रंथ याऐवजी महानुभावीय ग्रंथ हा शब्दप्रयोग त्याना चुकीचा वाटतो. (२) महानुभाव संप्रदायाचे आद्य मराठी कवयित्रीस **जन्म दिला**. (३) मराठी **साहित्य संमेलन** ऐवजी **साहित्य परिषद**. (४) **मी** त्याचे स्पष्टीकरण करीत **आहो**. (५) केवढा नैतिक व धार्मिक **अधोपात** आहे. (६) द्रोही ऐवजी **विद्रो**ही दृष्टिकोण. (७) अनेक **घटनेंचा** व प्रसंगांचा उल्लेख. (८) सर्वज्ञ श्रीचक्रधरांवर स्त्रियांच्या **संबधीत अभियोग** ! इ. या खेरीज न; ण च्या व ऱ्हस्व-दीर्घ लेखनात त्यांनी डॉ. कोलते यांच्या प्रस्तावनेऐवजी स्वतःच्या लेखनात लक्ष घातले असते तर बरे झाले असते असे वाटू लागते.

आता संहितेच्या संदर्भात त्यांनी घेतलेल्या एकदोन आक्षेपांचा येथे विचार करू. भटोबासादि मंडळी रामदेव दादोसांची शिष्य होती का ? व त्यांचे असे किती शिष्य होते असा 'मानभावी' प्रश्न त्यांनी विचारला आहे. 'लीळाचरित्रा'तील स्मृती क्र. ३०३ व ३०४ मध्ये या प्रश्नाचे उत्तर मिळण्यासारखे आहे. नागदेवाने रामदेव दादोसांसाठी विणविलेले वस्त्र चक्रधरांना अर्पण करण्याचे त्याने ठरविले; परंतु रामदेवाने ते स्वतःकरिता मागून घेतले. रामदेव दादोसांचा थोडाफार शिष्यपरिवार गोळा होताच अहंकार निर्माण होऊन तो स्वतःची पूजा करवून घेऊ लागला. या प्रसंगाला उद्देशून श्रीचक्रधरांनी बाइसेस उद्देशून म्हटले, 'बाइ : दोनि च्यारि भातवेळिती जालीं तरि पोरा जीवाचे माथेया डोळे जातां वेळुचि न लगे :' सामान्यांना थोडी श्रीमंती प्राप्त झाली, की त्यांचे डोळे माथ्यात जातात. तशी अवस्था या शिष्य परिवारामुळे दादोसाची झाली. हे त्यांचे उद्गार पुरेसे बोलके आहेत. म. दर्यापूरकरबाबांना यातील कोणता भाग अभिप्रेत आहे ?

आउसा ही महानुभाव पंथातील चक्रधरांची एक विलक्षण व्यक्तित्वाची शिष्या आहे. ती मूळची नाथपंथीय. पण तिने पुढे श्री चक्रधरांकडून दीक्षा घेतली. तिचा अहंकार व विकारांची परीक्षा चक्रधरांनी काही निमित्ताने घेतली. त्यातून विरोधाचे बादळ निर्माण झाले. थोरांच्या कृतीचा सम्यक् अर्थ सामान्यांच्या लक्षात येतोच असे नाही. स्मशानात नग्ननृत्य करावयास लावणे, एका तपस्व्याला क्षेमालिंगन देण्यास सांगणे हे प्रसंग सामान्यांच्या दृष्टीने गहर्णीच होत. भाविकांच्या दृष्टीने त्यांचा कोणताही अर्थ लावला गेला तरी समाजात गैरसमज निर्माण होण्यास अशा कथा कारणीभूत होतात, हे नाकारण्यात अर्थ नाही. त्यांचे निराकरण करण्याचा प्रयत्न म. दर्यापूरकरांसारख्या लोकांनी केला आहे काय ? आणि पंथात प्रचलित असलेल्या पोथ्यांतूनच आलेला हा भाग अडचणीचा वाटला म्हणून तो प्रक्षिप्त म्हटल्याने काम भागते काय ? या संदर्भात म. दर्यापूरकरांना त्यांच्याच शब्दांत उत्तर देण्यासारखे आहे. ते पृष्ठ २९ वर म्हणतात, 'समजा वेगवेगळ्या चरित्रपाठात या घटनेंचा उल्लेख सर्वज्ञांच्या नावावर आलेला असेल, पण या घटना खुद्द सर्वज्ञांच्या नसून इतर कोण्या पुरुषाशी या घटनेंचा संबंध असून कालांतराने त्या सर्वज्ञांच्या चरित्रात घुसडल्या गेल्या किंवा त्या अगदीच काल्पनीक आहेत की काय? या प्रक्षेपांचे देखील संशोधन व्हावयास पाहीजे.' आता हे संशोधन करण्याची जबाबदारी कोणाची हे महंत मजकुरांनीच सांगावे.

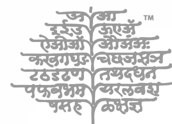
ज्ञानापसि प्रेम उत्तम :

महानुभाव साहित्याचा यथोचित अभ्यास व्हावा व पंथीय दृष्टिकोणातून त्याचे विवेचन व्हावे हा





म. दर्यापूरकरांच्या विवेचनाचा गाभा आहे. या विषयी दुमत असण्याचे कारण नाही. पण त्यासाठी संशोधकांना महानुभाव महंतांची साथ मिळण्याची आवश्यकता आहे. संशोधनाच्या सत्यान्वेषक दृष्टीने त्याचे मूल्यमापन होत असताना जे निष्कर्ष निघतील ते प्रामाणिकपणे मांडणे आवश्यक असते. महानुभाव साहित्य वेवारस आहे असे कुणीच मानीत नाही. ते केवळ पंथापुरते मर्यादित ठेवण्याने आपण श्री चक्रधरांच्या हेतूचा विपर्यास करीत आहोत, एवढे मात्र त्यांनी लक्षात घेतले पाहिजे. त्यांनी ' संपूर्ण संशोधक व अभ्यासक मंडळीं 'ना या संदर्भात ' साभिनिवेश इशारा ' (हे त्यांचेच शब्द) दिला आहे. त्याऐवजी आपले सर्वस्व वेचून यथामूल संशोधित ' लीळाचरित्र ' त्यांनी सिद्ध केले, तर ते अधिक उपयुक्त आणि उपकारक कार्य होईल. वीतराग महंतांना हा अभिनिवेश शोभून दिसत नाही; एवढेच नम्रतापूर्वक सुचवावेसे वाटते. श्री चक्रधरांनी स्वतःच आपल्या शिष्यांना एकदा सांगितले, ' तुम्हा मारिता पूजिता समानचि होआवा की : ' श्री चक्रधरांची ही शांत, प्रेममय वृत्ती दूर ठेवून, त्यांच्या वाङ्मयीन मूर्तींची पूजा बांधणाऱ्यांवर क्रुद्ध होऊन, म. दर्यापूरकर शब्दांची शस्त्रे हाती घेतात, हे पाहून मनास कष्ट होतात. आउसेने विंचू मारल्याबद्दल अहिंसक वृत्तीच्या सर्वज्ञांनी तिला शिक्षा केली आणि म. दर्यापूरकर मात्र आत्मदहनाची (वृथा) भाषा बोलतात, हे पंथीय दृष्टिकोणाला कितपत धरून आहे? 'सर्वज्ञांचा पंथ चालविताना कोणास माझे वेकास गेले असेल तर क्षमा करावी ' असे सांगणारे नम्र नागदेवाचार्य कुठे आणि आक्रस्ताळी थयथयाट करणारे, नागदेवांच्या नावाने आश्रम चालविणारे म. दर्यापूरकर कुठे ? असा प्रश्न सामान्यांच्या मनात स्वाभाविकपणेच निर्माण होतो. पंथाविषयी प्रेम बाळगणाऱ्यांच्या मनात अशा कृत्यांनी विक्षेप निर्माण होतो, हे त्यांनी लक्षात घ्यावयास हवे. 'द्वेष हा उभयपक्षी नसावा. ' ' हिंसेतव नरक : ' आणि द्वेष ही सुद्धा एक प्रकारची हिंसाच आहे. म. दर्यापूरकरांनी 'महानुभाव साहित्य संशोधन व प्रकाशन मंडळा'ची केलेली स्थापना अभिनंदनीय आहे. या मंडळातर्फे पंथाचे अप्रकाशित ग्रंथ प्रकाशात यावेत, प्रमुख ग्रंथांच्या संशोधित संहिता प्रसिद्ध व्हाव्यात, अशी माझ्या सारख्या या साहित्याच्या अभ्यासकांची प्रामाणिक इच्छा आहे. दोष निवडण्यात आपले ज्ञान वेचण्याऐवजी ते भरीव विधायक कार्यात वेचले तर त्यामुळे पंथाचे व मराठी साहित्याचेही भले होईल. त्याकरिता महंतांना श्रीचक्रधरांच्या शब्दांत सांगावेसे वाटते, ' ज्ञानापसि प्रेम उत्तम ! '





श्यामला वनारसे

नाट्यप्रयोग : रचनातत्त्वे आणि रूपसिद्धी

नाटयप्रयोगांच्या चर्चा, त्यावरील वृत्तपत्रीय लिखाण, समीक्षा इत्यादि वाचताना किंवा ऐकताना नाटयप्रयोगाच्या रचनेचे विश्लेषण करण्यात बरीच धूसरता आढळते. त्यामानाने संहितेचा शब्दशक्तीचा, लेखकाच्या दर्शनाचा विचार ठामपणे मांडलेला आढळतो. एकतर प्रयोगसिद्ध कलारूप आणि लिखित साहित्यरूप यातील फरकामुळे या गोष्टीला अनुकूल वातावरण तयार होते. दुसरे असे की प्रयोगसिद्ध रूपात कलावंत आणि प्रेक्षक आपआपल्या क्रिया-प्रतिक्रियांनी सहभागी होतात. 'नाटयप्रयोग दरवेळी वेगळाच असतो' तेव्हा त्याबद्दल बोलणे कसे शक्य आहे? अशी साहजिक कल्पना तयार होते. याखेरीज, एकदा संहिता हाती आल्यावर ती जितक्या सहजपणे पुन:पुन: वाचता येते, तितक्या सहजपणे प्रयोग पुन:पुन: बघितला जाऊ शकत नाही, ही एक व्यावहारिक अडचण आहेच.

नाटयप्रयोगांच्या रचनातत्त्वांची आणि रूपसिद्धीची चर्चा करण्याचे आणखी एक कारण आहे. संहिता किंवा निर्मितिसंकल्पन रंगभूमीच्या तुलनेने अमूर्त पातळीवरील रूपे आहेत. त्यातून रंगभूमीवर प्रयोग उभा केल्यावर जे प्रतीकात्मक परंतु मूर्त दृक्-श्राव्य रूप सिद्ध होते, त्याची रचना, द्रव्याच्या स्वरूपामुळे आणि प्रयोगाच्या संदर्भामुळे स्वतंत्रपणे होत असते. 'लेखकां'ची नाटके आणि 'नटां'ची नाटके असे एक वर्गीकरण प्रचलित असले तरी प्रयोगात सर्वच नाटके नटांची होतात हे उघड आहे. प्रयोगात उभे राहणारे रूप निर्माण करणारी एक निर्णय परंपरा असते. हे निर्णय म्हणजे विशिष्ट प्रयोगरूप सिद्ध करण्यासाठी वापरण्याच्या आविष्कार तंत्रांविषयीचे निर्णय असतात. हे निर्णय पक्के करण्यात एक किंवा अधिक व्यक्ती सहभागी असू शकतील. तो निर्णय प्रत्यक्षात अवतरण्याचे काम नट करतात, इतर तंत्रज्ञ करतात.

स्थल, काल आणि नट ही नाटयप्रयोगाच्या रचनेची मूळ तत्त्वे आहेत. अभिनयक्षेत्राला विशिष्ट स्थळाची मूल्ये, काळाला विशिष्ट घटनांची, भावगतीची मूल्ये नटांच्याकरवी दिली जात असतात. क्षेत्र आणि प्रसंग यांच्या जुळणीतून प्रयोगामध्ये एक ललित विश्व (fictional world) उभे केले जाते. प्रयोगाच्या संकल्पनानुसार या विश्वात स्थलकालांना अंतर्गत प्रतीकात्मकता प्राप्त होते. त्यामुळे अभिनयक्षेत्राची अंतर्गत विभागणी करताना लांबी, रुंदी, उंची या तीनही मितींचा वापर करून दृश्यरचनांचे (visual) आधार ठरवता येतात. एखादा नट या तीन मितीत विस्तारलेल्या अभिनयक्षेत्रात **कोठे** असेल त्यावर त्याच्या अभिनयतंत्राची जुळणी अवलंबून असणार. अभिनयक्षेत्राचा आकार खोक्यासारखा, रिंगणासारखा किंवा इतर कोणत्याही प्रकारचा असू शकतो. अभिनयक्षेत्र प्रेक्षकांना एकाच कोनातून एकाच प्रकारे दिसले पाहिजे असे बंधन या कलेस नाही. फक्त संकल्प सोडणाराला त्या अभिनयक्षेत्राचे औचित्य वाटले पाहिजे. हे औचित्य पुन्हा जे ललित विश्व प्रयोगरूपात उभे करावयाचे असेल, त्याच्याशी निगडित असणार. हा समग्र रूपाचा निर्णय घेतल्यानंतर अंतर्गत रचनेत पातळ्यांचे विभाजन, वास्तवसदृश किंवा प्रतीकात्मक वस्तूंची उपस्थिती, नटांनी या पातळ्यांचा आणि वस्तूंचा वापर करण्याचे निर्णय त्यापाठोपाठच येतात. पार्श्वभूमीचे रंग, नटांच्या आकृती व पोशाखांचे रंग, स्थलाचे घन, कायम आकार आणि हालचालींचे रूपबंध हे सर्व स्थलतत्त्व वापरण्याचे आणि दृश्यनिर्मितीचे घटक आहेत.

अनुक्रमणिका

स्थलाच्या वापरात एक महत्त्वाचे उपतंत्र म्हणजे प्रकाश. प्रकाश ही बघण्याची एक मूळ गरज आहे. परंतु त्यापलिकडे प्रकाशयोजनेने दृश्यरचना घडवता येते. अभिनयक्षेत्र आणि प्रेक्षकक्षेत्र यांच्यात प्रकाशाचा फरक न ठेवता प्रयोग करता येतो. त्याचे औचित्य वेगळे असते. फक्त अभिनयक्षेत्र प्रकाशित ठेवून दृश्याचा उठाव साधणे, त्यात प्रकाशाचा रंग, प्रखरता, कोन, झोताचा आकार व क्षेत्र यातून पोत, बाह्यरेषा, विभाजन या गोष्टी निर्माण करता येतात आणि भावनिर्मितीचा एक आधार उत्पन्न करता येतो. सावली किंवा पूर्ण अंधार हा प्रकाशाचा पूरक वापर होय.

प्रयोगात कालतत्त्व प्रसंगांच्या लांबीने आणि त्यांच्या परस्पर संबंधाने अवतरते. प्रसंगांची निर्मिती करण्यासाठी लागणारा घड्याळी काळ आणि निर्मित प्रसंगाचा ललित काल वेगळे होत. ललित कालरचना प्रसंगांच्या घडणीतून कशी करावी हा प्रयोगरचनेतील प्रश्न होय. हा ललित काल अविरतपणे वाहणारा असेलच असे नाही. कधी तो एकच क्षण फुलवण्यात रमणारा, तर कधी मोठा आवाका झांपून पुढे सूत्र उचलणारा, भाष्यासाठी थबकणारा आणि एकूण भावबद्ध असा असतो. भासमान कालावधीची रचना, घड्याळी काळाच्या हिशोबात भावात्मक घटकांनी, अपेक्षांनी, घटनांच्या संख्येने आणि तपशिलाने होत असते. प्रयोगरचनेत या ललित स्थलकालांची निर्मिती योग्य प्रकारे साधली की त्या प्रयोगबंधातील विश्वसनीयता घडली जाऊ लागते. ललित कालनिर्मितीचे मुख्य लक्षण म्हणजे घड्याळी काळापासून स्वतंत्र चौकट उभी करणे, मान्य करणे आणि त्या अंतर्गत गतिबंध निर्माण करणे.

स्थलविशेष जसे दृश्यरूपाशी निगडित आहेत, तसे कालविशेष श्राव्यरूपाशी मूलतः निगडित आहेत. काल अर्थात दृश्याशीही निगडित आहेच. घड्याळी काळात आपल्या दृश्यसंवेदनांना जे स्थलबदल जाणवतात त्यांनीच गतीचा अनुभव येतो. ध्वनी आणि भाषा यांचा प्रयोगातील वापर कालतत्त्वाधिष्ठित असतो. केव्हा किती आणि किती वेळ एखादा ध्वनी येतो यांचे एक रचनासूत्र प्रयोगात असते. संगीताच्या योजनेने प्रयोगाच्या रचनेत अधिक गुंतागुंत येऊ शकते आणि काळाचा प्रतीकात्मक वापर अधिक ठाशीव करता येतो.

नटांनी या ललित स्थलकालांची निर्मिती अभिनयाने करावयाची असते. त्यासाठी त्यांची शरीरे आणि आवाज या मूळ दृश्य श्राव्य वैशिष्ट्यांचा वापर करावा लागतो. ही वैशिष्ट्ये व तंत्रे, प्रशिक्षणाने, अनुभवाने, कलात्मक क्षमतेने नियंत्रित होतात. शरीराची दृश्य वैशिष्ट्ये नैसर्गिक अनुवंशाने व्यक्तीला प्राप्त होतात. त्यांच्यात बदल कितीसा करता येईल याला मर्यादा असतात. त्यामुळे प्रयोगरचनेत पात्रयोजना हा एक फार महत्त्वाचा निर्णय ठरतो. या पात्रांनी ललित स्थलकालाची निर्मिती व वापर करावयाचा असतो. प्रसंग निर्माण करावयाचे असतात, व्यक्तिरेखा साकार करावयाच्या असतात आणि यासाठी आविष्कारक्षम दृश्य श्राव्य रूपबंध घडवावयाचे असतात. त्यांच्या आणि इतर उपांगे सांभाळणाऱ्या कारागिरांच्या मदतीने संपूर्ण प्रयोगाचे संकल्प सिद्धीस जाणार असतात.

अभिनयक्षेत्र, प्रयोगासाठी लागणारा वेळ आणि नट हे तीन रूपघटक एकत्र आले की एका संहितेच्या किंवा निर्मितिसंकल्पनाच्या आधारे प्रयोगरूप सिद्ध होऊ शकते. त्यात गोष्ट सांगणारे सूत्र असू शकेल किंवा सुट्याप्रसंगांना बांधणारी भाष्यरचना असू शकेल. ही प्रयोगरचना नवनवीन होत जाणे ही कलावंतांना होणाऱ्या जीवनदर्शनाचीच बाब आहे, त्यामुळे त्यांची जंत्री पूर्ण करता येणार नाही. परंतु या कलाक्षेत्राची 'भाषा' दर नव्या वापराने समृद्ध होते. शब्दाच्या मार्गाने साहित्यिक आविष्काराचे काही प्रकार रंगभूमी वापरू शकते. परंतु त्यांची गुंफण मात्र ज्या जिवंत दृश्यश्राव्य रूपात होते, त्याची भाषा कधी सहवर्ती रचनांनी, कधी अनुक्रमिक रचनांनी, कधी निःशब्दाने तर कधी चित्रमयतेने अशा अनेक पैलूंनी घडत असते. अशी रंगभूमीची भाषा वापरून संहिता जिवंत नाट्यप्रयोगात येते, त्या प्रयोगरचनेला कधीच केवळ प्रेक्षकाधीन करता येत नाही. नाट्यप्रयोगांच्या समीक्षेसाठी प्रयोगरचनेची सूत्रे उलगडणे हे याचसाठी महत्त्वाचे आहे. समीक्षेसाठी प्रयोगसूत्रांचे शब्दभाषेत विवरण करणे शक्य आहे, आवश्यकही आहे.

अनुक्रमणिका

प्रयोगरचनेची तत्त्वे आणि नियोजित रूपबंध यातून दर प्रयोग रूपसिद्धीकडे जात असतो. या रूपसिद्धीत प्रेक्षकांचे संकल्पनात्मक स्थान कोणते ? हा एक महत्त्वाचा प्रश्न आहे. कारण प्रयोगरूप काही 'सांगत' असते आणि प्रेक्षकांना ते 'पोचत' असते. प्रेक्षक 'भिन्नरुचि' असतात. व्यवहारतः काहींना ते रूप प्रत्ययासच येत नाही अशा वेळी व्यक्तिगत पातळीवरील प्रतिक्रिया याच मूल्यमापनाचे निकष बनतात. यावेळी प्रयोगरचनेच्या प्रांतातून पाऊल पूर्णपणे बाहेर पडलेले असते. प्रयोगाच्या रूपसिद्धीत प्रयोगाचे 'सांगणे' पोचल्याच्या प्रतिसादखुणा कलावंतांपर्यंत येतात आणि त्यातून उरलेले 'सांगणे' उभे करण्याचा उत्साह आणि विश्वासाचे बळ निर्माण होते. प्रयोग म्हणजे प्रेक्षकांवर विश्वास टाकून केलेले धाडस असते. विश्वास म्हणजे त्यांचे स्वातंत्र्य मान्य करूनही धरलेली प्रतिसादाची अपेक्षा आणि धाडस म्हणजे अपयशाची शक्यता न नाकारता यशाच्या दिशेने केलेले प्रयत्न. या सर्व व्यवहारामुळे प्रयोगकर्त्यांना संवाद साधल्याचे समाधान आणि प्रेक्षकांना नवा संस्कार यांची प्राप्ती होते. त्याचबरोबर नव्या धाडसाला प्रवृत्त होता येते. कोणताही संवाद शेवटी ज्याला काही सांगायचे असते त्याच्या बाजूने सुरू होतो. 'तो काय / कसे सांगतो' याचे आकलन म्हणजे प्रयोगरचनेचे ग्रहण. यातून आवडणे, पटणे, नवे वाटणे, विस्मय, इ. किंवा यांच्या विरुद्ध टोकापर्यंत जाणाऱ्या प्रतिक्रियांच्या आणि प्रतिसादांच्या मिति येत असतात. तेव्हा प्रयोगकर्त्याचे 'सांगणे' आणि त्याची 'भाषा' यांची स्पष्टता आणि प्रक्षेपण हे रूपसिद्धीचे घटक त्याच्या बाजूने आणि त्यांचे उलगडे करून त्यातून उद्‌भवणाऱ्या शक्यतांचे क्षेत्र पाहण्याची क्षमता व तयारी हे घटक प्रेक्षकांच्या बाजूने कार्यान्वित होत असतात.





अ. ना. ठाकूर

नोबेल पारितोषिके : १९७९

विषय	नाव		देश
भौतिकी	शेल्डन ग्लासगो	(वय ४६)	अमेरिका
	स्टीव्हन वीनबर्ग	(,, ४६)	अमेरिका
	अब्दूस सलाम	(,, ५३)	पाकिस्तान
रसायनशास्त्र	हर्बर्ट सी. ब्राउन	(,, ६७)	ब्रिटन
	गेओर्ख व्हिटिंग	(,, ८२)	प. जर्मनी
वैद्यक किंवा शरीरक्रियाविज्ञान	ॲलन कार्मॅक	(,, ५५)	अमेरिका
	गॉडफ्रे हाउन्सफील्ड	(,, ६०)	ब्रिटन
अर्थशास्त्र	आर्थर ल्यूइस	(,, ६४)	ब्रिटन
	थीओडोर शूल्ट्झ	(,, ७७)	अमेरिका
साहित्य	ओडिसिअस एलायतिस	(,, ६८)	ग्रीस
शांतता	मदर तेरेसा	(,, ६९)	भारत

गरीबातल्या गरीबाची सेवा करणारी जोगीण, औद्योगिक साम्राज्याच्या भरभराटीला हातभार लावणारी संयुगे निर्मिणारे दोघे रसायनशास्त्रज्ञ, निसर्गातील मूलभूत प्रेरणांची सांगड घालण्याच्या प्रयत्नाला चालना देणारे तिघे भौतिकीविद, आपल्या देशाबाहेर फारसा परिचित नसलेला ग्रीक कवी, क्ष-किरण चिकित्सेच्या पद्धतीत क्रांतिकारक ठरलेल्या उपकरणाचे तत्त्व शोधून प्रत्यक्ष उपकरण बनविणारे दोघे शास्त्रज्ञ आणि विकसनशील देशांच्या अर्थशास्त्रीय विकासाच्या अभ्यासाला वाहून घेतलेले दोघे अर्थशास्त्रज्ञ या सर्वांमध्ये गेल्या ऑक्टोबरपर्यंत कोणताही समान असा धागा नव्हता. तथापि १९७९ सालाची नोबेल पारितोषिके घोषित झाली व या सर्व व्यक्ती 'नोबेल लॉरेट' या निवडक व्यक्तींच्या मालिकेत जाऊन बसल्या. विशेष म्हणजे यांपैकी दोन व्यक्ती भारतीय उपखंडातील आहेत.

निसर्गावर ज्यांची अधिसत्ता चालते अशा नियमांचा उलगडा करून घेणे हे शास्त्रज्ञांचे महत्त्वाकांक्षी उद्दिष्ट आहे. गुरुत्व, विद्युत् चुंबकत्व तसेच दुर्बळ व प्रबळ अणुकेंद्रीय प्रेरणा या निसर्गातील चार मूलभूत प्रेरणा आहेत. या प्रेरणांची सांगड घालणारे तत्त्व शोधून काढणे ही शास्त्रज्ञांना छळत आलेली विज्ञानातील एक गहन समस्या आहे; तिच्यापुढे आइन्स्टाइन यांनीही हात टेकले होते. या कोड्याची उकल, थोड्या प्रमाणात का होईना, तिघा भौतिकीविदांनी केली आहे. सूर्यप्रकाश, रेडिओ तरंग आदि आविष्कार स्पष्ट करणारी विद्युत् चुंबकीय प्रेरणा आणि किरणोत्सर्गी द्रव्याचा क्षय होताना अणुकेंद्रातील बीटा कणाच्या निसटून जाण्यावर नियंत्रण ठेवणारी दुर्बळ अणुकेंद्रीय प्रेरणा यांची सांगड कशी घालता येईल ते स्पष्ट करणारा सिद्धांत या तिघा शास्त्रज्ञांनी मांडला असून त्याबद्दल त्यांना नोबेल

अनुक्रमणिका





पारितोषिक देण्यात आले आहे. त्यांच्यापैकी शेल्डन ग्लासगो व स्टीव्हन वीनबर्ग हे दोघे अमेरिकेतील हार्व्हर्ड विद्यापीठातील प्राध्यापक आहेत. तिसरे अब्दूस सलाम हे पाकिस्तानी शास्त्रज्ञ लंडन येथील इंपिरियल कॉलेजात प्राध्यापक आहेत. प्रा. सलाम हे नोबेल पारितोषिक मिळविणारे पहिले पाकिस्तानी गृहस्थ आहेत.

पुर्ड्यू विद्यापीठातील हर्बर्ट सी. ब्राउन हे अमेरिकन प्राध्यापक व हायडेलबर्ग विद्यापीठातील गेओर्ख व्हिटिंग हे जर्मन प्राध्यापक या दोघांना रसायनशास्त्राचे नोबेल पारितोषिक देण्यात आले आहे. कारण त्यांनी शोधून काढलेली रसायने ही उद्योगधंद्यांच्या दृष्टीने 'परीस' सापडल्यासारखीच ठरली आहेत. त्यांनी शोधून काढलेल्या रसायनांमुळे इतर रसायनांची विक्रिया घडून येण्यास मदत तर होतेच, शिवाय त्यांच्यामुळे साध्या कार्बनी (आर्‌गॅनिक) रेणूंपासून जटिल रेणू बनविता येणे शक्य झाले आहे. परिणामी पूर्वी ज्यांचे मोठ्या प्रमाणात उत्पादन करता येणे शक्य नव्हते अशा औषधांपासून कीटकनाशकांपर्यंतच्या विविध रसायनांचे मोठ्या प्रमाणात उत्पादन करता येऊ लागले.

हल्ली रासायनिक उद्योगधंद्यांत बोरॉन या मूलद्रव्याची संयुगे मोठ्या प्रमाणात वापरली जात असून ती ब्राउन यांनी शोधून काढली आहेत. हायड्रोजन व बोरॉन या मूलद्रव्यांच्या संयोगाद्वारे बनविलेली व आर्‌गॅनोबोरेन नावाने ओळखली जाणारी ५० पेक्षा जास्त संयुगे त्यांनी तयार केली आहेत. या हरहुन्नरी संयुगांमुळे हायड्रोकॉर्टिसोन, प्रोस्टॅग्लॅंडीन यांसारखी अनेक महत्त्वाची औषधे मोठ्या प्रमाणात संश्लेषित करता येऊ लागली. याच पद्धतीने तयार केलेली फेरोमोने नावाची कीटकांना आकर्षित करून त्यांचे नियंत्रण करणारी रसायने मजेशीर आहेत. या संयुगांचा फवारा मारतात. त्यामुळे त्यांचा सुगंध सर्वत्र पसरतो व त्यामुळे काही कीटक आकर्षित होतात. मात्र या सुगंधामुळेच नर कीटक गोंधळात पडतो व त्याला समागमार्ह मादी शोधून काढणे शक्य होत नाही. अशा प्रकारे समागम होण्यात अडथळा येऊन कीटकनियंत्रण होते.

व्हिटिंग यांनी उद्योगधंद्यांत अशाच तऱ्हेने उपयोगी पडणारी फॉस्फरस या मूलद्रव्याची संयुगे बनविली आहेत. त्यांपैकी एका संयुगाच्या मदतीने ए जीवनसत्त्व मोठ्या प्रमाणात उत्पादन करण्यात येऊ लागले आहे. ही संयुगे बनविताना वापरण्यात आलेल्या एका विक्रियेला त्यांचे नाव देण्यात आले आहे.

वैद्यकासाठी असलेले नोबेल पारितोषिक या वर्षी एखाद्या डॉक्टरला किंवा जीववैज्ञानिकाला मिळाले नाही, तर ते एक भौतिकीविद व एक अभियंता यांना विभागून देण्यात आले आहे; ते म्हणजे अमेरिकेतील टफ्ट्स विद्यापीठातील ॲलन कार्मॅक हे भौतिकीविद व ब्रिटनमधील ई. एम्. आय्. कंपनीतील गॉडफ्रे हाउन्सफील्ड हे अभियंते होत. या दोघांनी पूर्वी एकमेकांना पाहिले नव्हते वा त्यांच्यात पत्रव्यवहारही झाला नव्हता. असे असले, तरी त्यांनी एकच गणितीय कोडे स्वतंत्रपणे सोडविले व त्यांची उत्तरेही सारखी आली. सर्वसाधारणपणे प्रचलित असलेल्या क्ष–किरण छायाचित्रणाने शरीरांतर्गत अवयवाची मिळणारी प्रतिमा द्विमितीय असते व अवयवाचे तपशील कळण्यासाठी लागणारी खोली प्रतिमेमध्ये येऊ शकत नाही. म्हणून एकाच भागाची निरनिराळ्या कोनांतून अनेक छायाचित्रे घ्यावी लागतात. यामुळे शरीरातील कोणत्याही खोलीवरील ऊतकाची क्ष–किरण प्रतिमा कशी मिळवावी हे एक कोडेच होते. या दोघांच्या संशोधन कार्यातून मिळालेले या कोड्याचे उत्तर म्हणजे कॅट (CAT) अथवा कॉंप्युटराइझ्ड ॲक्सियल टोमोग्राफी क्रमवीक्षक हे गुंतागुंतीचे यंत्र होय. या यंत्रामुळे शरीरांतर्गत अवयवाचे अतिशय अचूक व तपशीलवार असे क्ष–किरण छायाचित्र मिळविणे शक्य झाले आहे. क्ष–किरण चिकित्सेतील कोणत्याही पद्धतीमध्ये इतक्या अल्पकाळात व इतके यशस्वी छायाचित्रण करणे शक्य झाले नव्हते आणि हा वैद्यकातील एक चमत्कार मानला जातो. या यंत्रामागील गणितीय तत्त्व शोधण्यात कार्मॅक यांचा अधिक वाटा आहे, तर या यंत्राच्या प्रत्यक्ष उभारणीत हाउन्सफील्ड यांचा वाटा मोठा आहे. अशा प्रकारे या दोघांनी अमूर्त अशा भौतिकीय व गणितीय ज्ञानाचा वापर करून जीवनदायी यंत्र बनविले आणि सैद्धांतिक व प्रायोगिक विज्ञानाची सांगड घातली.

अनुक्रमणिका

भरमसाट लोकसंख्या, पुराणमतवादी समाजव्यवस्था व भयावह निरक्षरता यामुळे गरीब देश कायमचेच गरीब राहतील आणि त्यांना विकसित देशांच्या मदतीवर अवलंबून राहावे लागेल, अशी ३० वर्षांपूर्वी बहुतेक अर्थशास्त्रज्ञांची धारणा होती; परंतु काहींना ही विचारसरणी मान्य नव्हती. त्यामुळे त्यांनी आर्थिक विकासाची यंत्रणा कशी कार्य करते याचा अभ्यास करण्यास सुरुवात केली. त्यांनी केलेल्या संशोधनामुळेच काही प्रमाणात का होईना एकेकाळी गरीब व मागास असलेले देश हळूहळू आर्थिक प्रगती करून घेऊ लागले आहेत. यावर्षी देण्यात आलेल्या अर्थशास्त्राच्या नोबेल पारितोषिकामुळे अशा संशोधनास मान्यताच मिळाली आहे. कारण विकसनशील देशांच्या आर्थिक समस्या सोडविण्यासाठी केलेल्या संशोधन कार्याबद्दल प्रिन्स्टन विद्यापीठातील आर्थर ल्यूइस व शिकागो विद्यापीठातील थीओडोर शूल्ट्झ यांना अर्थशास्त्राचे नोबेल पारितोषिक देण्यात आले आहे. या दोघांनी विकसनशील देशांचे आर्थिक सल्लागार म्हणूनही काम केलेले आहे.

ल्यूइस हे वेस्ट इंडीजमधील सेंट ल्यूसिया बेटावर जन्मलेले निग्रो गृहस्थ असून 'शांतते' शिवाय इतर विषयांचे नोबेल पारितोषिक मिळविणारे ते पहिलेच निग्रो गृहस्थ आहेत. आर्थिक विकास कसकसा घडत जातो, याची कल्पना देणारी एक प्रतिकृती त्यांनी तयार केली असून तिच्यामुळेच त्यांना प्रसिद्धी मिळाली आहे. हरितक्रांतीशिवाय औद्योगिक क्रांती होणे शक्य नाही, असे त्यांचे मत आहे.

शूल्ट्झ यांनी विकसनशील देशांमधील कृषि-उत्पादनांमध्ये अडथळा निर्माण करणाऱ्या बाबींचा विशेष अभ्यास केला आहे. विकसनशील देशांनी महत्त्वाकांक्षी औद्योगिकीकरणाऐवजी कृषीकडे अधिक लक्ष दिले पाहिजे, असा त्यांचा आग्रह आहे. अमेरिकेकडून गरीब देशांना होणाऱ्या प्रचंड प्रमाणावरील धान्य पुरवठ्याच्या ते विरुद्ध आहेत; अशा पुरवठ्यामुळे विकसनशील देशांतील शेतकऱ्यांच्या उत्पादनक्षमता वाढविण्याच्या ईर्षेत अडथळा येतो, असे त्यांना वाटते.

चांगले शिक्षण व आरोग्य सेवा यांच्याद्वारे 'मानवी भांडवला'त गुंतवणूक करण्याची गरज आहे, असे या दोघा अर्थशास्त्रज्ञांचे मत असून या गुंतवणुकीवर विकसनशील देशांनी विशेष भर द्यावा, असा त्यांचा सल्ला आहे. अनेक देशांनी त्यांच्या कल्पना स्वीकारल्या आहेत. या दोघांपैकी कोणीही अर्थशास्त्रीय क्षेत्रात सैद्धांतिक स्वरूपाचे मान्यताप्राप्त असे कोणतेही संशोधन केलेले नाही, अशी टीका झाली आहे. परंतु त्यांना मिळालेले हे पारितोषिक म्हणजे गरीबी ही जगाने लक्ष द्यावे अशी समस्या आहे, या मतास उशीरा मिळालेली मान्यता आहे. थोडक्यात, अर्थशास्त्रज्ञांनी केवळ शैक्षणिक महत्त्वाच्या सैद्धांतिक बाजूकडेच लक्ष न देता जगाला भेडसावणाऱ्या खऱ्याखुऱ्या आर्थिक समस्यांकडे लक्ष पुरविणेही तेवढेच आवश्यक आहे, असेच या पारितोषिकाने दाखवून दिले आहे.

मदर तेरेसा :

दरवर्षी सहा विषयांतील असामान्य कामगिरीबद्दल नोबेल पारितोषिके देण्याचा निर्णय नोबेल फाउंडेशन व संबंधित संस्था घेत असतात. यांपैकी शांतता या विषयासाठी असलेल्या नोबेल पारितोषिकाच्या निर्णयाच्या बाबतीतच सर्वाधिक मतभेद व टीका झालेली आढळते. गेल्या काही वर्षांतील या पारितोषिकाच्या निर्णयाने तर नोबेल पारितोषिकांच्या प्रतिष्ठेलाच धक्का पोचतो की काय अशी शंका काहींना वाटू लागली होती. मदर तेरेसा यांना या वर्षी हे पारितोषिक दिल्याने अशा शंका तर नाहीशा झाल्याच उलट या निर्णयामुळे नोबेल पारितोषिकांची शान वाढली, असे म्हणता येईल. कारण गरीबातल्या गरीब दु:खितांच्या सेवेसाठी नि:स्वार्थीपणे आपले आयुष्य वेचणाऱ्या मदर तेरेसा या टीका वा निंदा यांच्या पलीकडील व्यक्ती आहेत.

पाच फूट उंची, निळसर डोळे असलेली व चेहऱ्यावर खडतर आयुष्याचे निदर्शक असे सुरकुत्यांचे जाळे ल्यालेली ही स्त्री युगोस्लोव्हाकियातील स्कोप्जे गावी जन्मली (२७ ऑगस्ट १९१०). तेथील सरकारी शाळेत थोडे शिक्षण झाल्यावर अवघ्या बाराव्या वर्षीच तिला आपण 'ख्रिस्ताचे प्रेम' इतरांना देण्याच्या कार्याला वाहून घ्यावे, असे वाटू लागले होते व त्या दृष्टीने तिने प्रयत्नही केले. शेवटी १८ व्या वर्षी तिच्या प्रयत्नांना यश आले आणि कलकत्ता येथे कार्य करीत असलेल्या लोरेटो नन्सच्या आयरिश शाखेत ती जोगीण म्हणून दाखल झाली. प्रथम

अनुक्रमणिका

तिने सेंट मेरीज स्कूलमधील मुलींना भूगोल शिकविण्याचे काम केले व शेवटी या शाळेच्या प्राचार्यपदी तिची नियुक्ती झाली होती. हे काम करीत असताना ती इतर जोगिणींप्रमाणेच भाविक व कार्यमग्न होती म्हणजे तिच्यातील असामान्यत्वाचे तेव्हा दर्शन झाले नाही. तथापि या काळात या शाळेजवळील मोती झील नावाच्या झोपडपट्टीत राहणाऱ्या गरीबांचे जीवन ती डोळसपणे पाहात होती. १० सप्टेंबर १९४६ रोजी ती रेल्वेनें दार्जिलिंगला जात असताना तिला ईश्वरीय प्रेरणा मिळाली आणि तिला वाटू लागले की, कलकत्त्याला झोपडपट्टीत राहणाऱ्या गोरगरीबांची सेवा केली पाहिजे. हा वेगळा मार्ग अनुसरण्याचा आपला निर्णय पक्का होताच तिने पोपकडे तशी परवानगी मागितली. १९४८ साली तिला व्हॅटिकनने अनिच्छेनेच परवानगी दिली. तेव्हाच मिशनरीज ऑफ चॅरिटी म्हणजे प्रेमाच्या–दयेच्या–प्रचारिका किंवा सेविका हा नवा संप्रदाय स्थापन झाला. भारतातील गरीब स्त्रिया वापरतात अशी जाडीभरडी व निळ्या किनारीची पांढरी साडी वापरण्याचीही तिला परवानगी मिळाली. नंतर बंगाली पद्धतीने नेसण्यात येणारी अशी साडी व खांद्यावर क्रॉस हा या सेविकांचा गणवेषच झाला.

जिचे शरीर किड्यांनी व उंदरांनी अर्धवट खाऊन टाकलेले आहे, अशी एक बेशुद्ध व असाहाय्य स्त्री रस्त्यावर पडली होती. मदर तेरेसांनी तिला उचलून आपल्या घरी आणले; तिला आंघोळ घातली आणि तिच्यावर उपचारही केले, काही दिवसांनी ती स्त्री मेली हे खरे असले, तरी मरताना तिच्या चेहऱ्यावर कृतज्ञतेचे हास्य विलसत होते. कारण रस्त्यावरील कुत्र्यासारखे मरण येण्याऐवजी तिला प्रतिष्ठेचे मरण आले होते; शिवाय आपली काळजी घेणारे कोणीतरी आहे हा दिलासाही तिला मिळाला होता.

मदर तेरेसांच्या या कार्याचे महत्त्व पटल्याने त्यांच्याच काही विद्यार्थिनीही त्यांना येऊन मिळाल्या व हळूहळू या संप्रदायातील सेविकांची संख्या वाढत जाऊ लागली. या सेविकांना गरीबांची विनामूल्य सेवा करण्याची प्रतिज्ञा करावी लागते. त्यांना दोनच साड्या देण्यात येतात व त्यांच्यापैकी पुष्कळजणी अनवाणीच काम करतात. त्यांच्या दिवसभराचा कार्यक्रम पुढीलप्रमाणे चालतो : त्या पहाटे साडेचारला उठतात आणि व्यक्तिगत इच्छाआकांक्षांतून मुक्त होण्यासाठी अर्पणविधी (मास) व ध्यानधारणा करतात. अशा प्रकारे चित्तवृत्ती स्थिर झाल्यावर त्या गरिबांच्या सेवेसाठी बाहेर पडतात व दिवसभर हे काम चालू राहाते. जेथे जेथे सहानुभूतीची, सांत्वनाची, प्रेमाची गरज असेल तेथे त्या धावून जातात. गटारात, उकिरड्यावर वा इतरत्र टाकून वा सोडून दिलेली अनाथ मुले उचलून आणून त्यांची काळजी घेतात; त्यांना वाढवितात व नंतर त्यांची कोठे सोय लावता येत असल्यास तसे करतात. निराधार, निराश्रित अशा मरणोन्मुख अथवा आजारी व्यक्तींनाही त्या आश्रय देतात; त्यांच्यावर उपचार करून त्यांची सर्व प्रकारे काळजी घेतात; किमान मरणोन्मुख व्यक्तींचे मरण सुखावह कसे होईल ते पाहातात. अर्थात अशा काही व्यक्ती मृत्यूला हुलकावणीही देतात. आश्रयगृहातील सर्व रुग्णांना त्या रोज भेटतात, त्यांची शरीरे स्वच्छ ठेवतात आणि त्यांची स्वच्छतागृहे व विष्ठापात्रेही स्वच्छ करतात. अशा प्रकारे सेविकांचे हे व्रत खडतर असले, तरी इतर कोणत्याही धार्मिक पंथाकडे वळणाऱ्या सेविकांपेक्षा या संप्रदायाकडे येणाऱ्या सेविकांची संख्या जास्त आहे, हे विशेष होय.

मदर तेरेसा स्वतःला संत तर मानत नाहीतच; शिवाय त्यांनी जे कार्य अंगिकारले आहे ते समाजकार्य आहे, असेही त्यांना वाटत नाही. तसेच हे कार्य म्हणजे स्वतःच्या मुक्तीसाठी केलेले सत्कृत्यही नाही, असे त्या म्हणतात. त्या स्वतःला येसू ख्रिस्ताची दासी मानतात आणि ज्या शरीरांची सेवा करावयाची ती शरीरे ख्रिस्ताची शरीरे आहेत असे मानून सेवा करावी अशी त्यांची धारणा आहे.

जसजसा त्यांच्या कार्याचा व्याप वाढू लागला, तसतशी त्यांना जागेची गरज भासू लागली. म्हणून त्यांनी सरकारकडे जागेची मागणी केली. शासनाने त्यांना कालीमातेच्या मंदिराजवळची धर्मशाळा दिली. याला कर्मठ हिंदूंचा केवळ विरोधच झाला नाही, तर त्यांना तेथून हुसकावून लावण्याचे प्रयत्नही झाले. मात्र मदर तेरेसांच्या कार्यामुळेच हा विरोध हळूहळू बोथट होत गेला. एके दिवशी कालीमातेच्या मंदिराजवळच एक माणूस पटकीने

मरणोन्मुख होऊन पडला होता; त्याच्याकडे कोणीच लक्ष दिले नाही; मात्र मदरनी त्याला उचलून धर्मशाळेत आणले; त्याच्यावर उपचार केले व तो बराही झाला. विशेष गोष्ट म्हणजे हा माणूस कालीमातेच्या पुजाऱ्याचा नातेवाईक होता. या सेवाभावी वृत्तीमुळे लोकांचा विरोध कमी होणे साहजिकच होते; उलट ते मदरला मदत करू लागले. अशाप्रकारे त्यांच्या कार्याची व्याप्ती वाढतच गेली, त्यातून कुष्ठरोगावर उपचार करणारे दवाखाने, अनाथालये, महिला, वृद्ध व अपंगांची आश्रयगृहे, फिरते दवाखाने, शाळा वगैरे उभारली गेली आहेत. या सर्व ठिकाणी माणसांच्या शरीराबरोबरच त्यांच्या मनाचीही काळजी घेतली जाते; त्यांना प्रेमाची, मायेची वागणूक देण्यात येते. उदाहरणार्थ, मरणोन्मुख व्यक्तीच्या बहुतेक इच्छा पूर्ण केल्या जातात; मग अशा व्यक्तीची इच्छा पवित्र गंगाजलाने स्नान करण्याची असो, नाहीतर सिगारेटचे एक पाकीट मिळावे अशी असो.

१९६२ सालापासून पुरुष सेवकांनाही या संप्रदायात सामावून घेण्यात आले असून त्यांची मिशनरी ब्रदर्स ऑफ चॅरिटी ही वेगळी संघटना स्थापण्यात आली. दारू व इतर मादक पदार्थांनी व्यसनासक्त झालेले, एकाकीपणे जीवन कंठणारे, मानसिक दृष्टया अपंग असलेले अशा पुरुषांची ते काळजी घेतात व आपल्या प्रेमळ वागणुकीच्या साहाय्याने त्यांची दुःखे हलकी करण्यास हातभार लावतात.

अशा प्रकारे मदर तेरेसांचे कार्य खूपच वाढले असून ३० देशांमध्ये या संप्रदायाच्या शाखा आहेत. ९८ शाळा, ४२५ फिरते दवाखाने, १०२ कुष्ठरोगोपचार केंद्रे, ४८ अनाथालये, निराधार व मरणोन्मुख व्यक्तींसाठी उभारलेली ६२ आश्रयगृहे आतापर्यंत उभारण्यात आली आहेत. यासाठी लागणारा पैसा देशोदेशीच्या विविध स्तरांतील लोकांनी पाठविलेल्या देणग्यांतून उभा रहातो. शिवाय मदर तेरेसांच्या कार्यामुळे त्यांना निरनिराळी पारितोषिके मिळाली असून त्या पारितोषिकांच्या पोटी मिळालेल्या पैशाचा विनियोगही यासाठी होतो. आतापर्यंत त्यांना पुढील पारितोषिके मिळाली असून त्या पैशाचा वापर त्यांनी आपल्या सेवाकार्यासाठीच केला आहे: मॅगॅसेसे पारितोषिक, पोपचे शांतता पारितोषिक, टेंपल्टन फौंडेशनचे पारितोषिक, जोसेफ एफ्. केनेडी आंतर्राष्ट्रीय पारितोषिक, आंतर्राष्ट्रीय सामंजस्याचे नेहरू पारितोषिक इत्यादि. यांशिवाय त्यांना पद्मश्री, देशिकोत्तमा, विविध सन्माननीय पदव्या वगैरे बहुमानही मिळाले आहेत. शांततेच्या नोबेल पारितोषिकामुळे या सर्वांवर कळस चढविला असून त्यातून मिळणारी रक्कमही अशीच वापरली जाणार आहे. नोबेल पारितोषिक मिळाल्याची बातमी समजल्यावर झालेली त्यांची प्रतिक्रिया ही त्यांच्या स्थितप्रज्ञतेचीच द्योतक आहे. त्या म्हणाल्या ‘ मी या पारितोषिकाला पात्र नाही; मात्र जगातील गरीबांच्या वतीने मी ते स्वीकारते. कारण मला पारितोषिक देऊन त्यांनी जगात गरीबी आहे, या वस्तुस्थितीची दखल घेतली आहे. माझे कार्य हे प्रेमाचे कार्य आहे व प्रेमाचे कार्य हे शांततेचे कार्य होय, या मताला पारितोषिकामुळे मान्यता मिळाली आहे ’.

मदर तेरेसांच्या मते कुष्ठरोग अथवा क्षयरोग हा हल्लीचा सर्वांत मोठा रोग नाही; तर जगाला आपण नकोसे झाले आहोत, आपली काळजी घेणारे कोणी नाही अथवा आपण जगाकडून अव्हेरले जात आहोत अशी भावना बळावणे हा सर्वांत मोठा रोग आहे. जगातील गरीबातले गरीब लोक या रोगाने ग्रस्त झालेले रुग्ण असून त्यांनाच मदर आपली लेकरे मानतात. वरील प्रकारची भावना वाढीला लागणे शांततेच्या दृष्टीने चांगले नाही, असे नोबेल कमिटीलाही वाटत असावे. कारण तिच्या मते गरीबी, भूक व दुर्दशा यांच्यामुळेही शांतता धोक्यात येणे शक्य आहे. मदर तेरेसांचे कार्य अशा प्रकारे शांततेचेच कार्य असून त्यामुळे त्या या पारितोषिकाला निर्विवादपणे पात्र ठरल्या आहेत.

अनिरुद्ध कुलकर्णी

ओडिसिअस एलायतिस

जागतिक साहित्य विश्वात ग्रीक साहित्याची परिस्थिती भारतीय साहित्यासारखीच आहे. भारतीय साहित्य म्हटले की जशी प्राचीन साहित्यिकांची पाच-सात नावे घेतली जातात अन् अर्वाचीन, आधुनिक भारतीय साहित्याचा फारसा विचारही केला जात नाही तसेच ग्रीक साहित्याचे होते. निकोलास काझांतझाकीस यांचे एक नाव सोडले तर आधुनिक ग्रीक साहित्यात कोणी नाव घेण्यासारखे आहेत याची पर्वाही कोणाला नसते. यंदाच्या वर्षीचे, साहित्याचे नोबेल पारितोषिक ओडिसिअस (ओडिस्यूस) ॲलिपूदेलिस यांना मिळाल्याने खरे म्हणजे सर्वांना भान आले आहे ते याच गोष्टीचे.

एलायतिस (१९१२) हे जन्माने क्रीटन आहेत. त्याचे घराणे लेस्बॉसचे. मुसोलिनीच्या सैन्याने जेव्हा आल्बानियावर आक्रमण केले तेव्हा एलायतिस अथेन्स विद्यापीठात कायद्याचा अभ्यास करीत होते. परंतु या आक्रमणामुळे तो अभ्यास अर्धवट सोडून त्यांना सैन्यात लेफ्टनंट म्हणून भरती व्हावे लागले. लढाईत भाग घ्यावा लागला. ह्या अनुभवाचा त्यांच्या काव्यावर संस्कार झाला. आज जगाला श्रेष्ठ कवी म्हणून परिचित झालेले एलायतिस व्यवसायातून निवृत्त होण्याच्या मार्गावर आहेत.

एलायतिस कवी म्हणून पुढे आले ते १९३० साली; कात्सिबालिस हे संपादित करीत असणाऱ्या 'नेआ ग्रामाता' या नियतकालिकातून. त्यांचे पाहिले दोन कवितासंग्रह 'प्रोसानातोलिसम्वा' (१९३९) आणि 'इलिऑस ओ प्रोतॉस' (१९४३ 'प्रथम–सूर्य) हे विशेष लक्षणीय ठरले. ते अति–वास्तववादाचा उत्तम ग्रीक नमुना होते. कामभावनेचे काहीसे भडक रंग त्यांत होते खरे; परंतु प्रतिमांचा हळुवार वापर केलेल्या या काव्यसंग्रहांतून ग्रीक निसर्गाचे मनोरम दर्शन आणि ग्रीसची सुप्त आणि गूढ अध्यात्मिकता यांचा प्रत्ययदेखील वाचकांना आला. शौर्य, मृत्यू आणि प्रेम हे एलायतिस यांचे लाडके विषय आहेत. शब्दांच्या आधाराने दृश्य तिमा उभ्या करीत असताना अ–दृश्य अर्थच्छटा-देखील ते सामर्थ्यानिशी वापरतात. त्यांचे खंडकाव्य 'इरिको काई पेंथिमो आस्मा घिआ तोन हॅमेनो ॲथिपोलोहाघो' (युद्धात आल्बानीयामध्ये मारल्या गेलेल्या एका लेफ्टनंटवरील विलापिका आणि पोवाडा १९४५) हे वृतबद्धता आणि प्रतिमांचा वापर यांतील त्यांचे सामर्थ्य दाखविते. यातील शोकभावनेचा आविष्कार इतका उत्कट आणि पल्लेदार आहे की आधुनिक ग्रीक वाङ्‌मयात या खंडकाव्याला अत्यंत महत्त्वाचे स्थान मिळाले आहे. या खंडकाव्यानंतर खूपच वर्षे एलायतिस गप्प राहिले. पण हे निष्फळ मौन नव्हते. १९६० साली त्यांनी 'एक्सि काई मिआ ताईप्सेईस घिया तोन उरानो' (आकाशासाठी सहा आणि एक विलाप) या नावाचा काव्यसंग्रह प्रकाशित केला. काव्यसंग्रहातून त्यांची सुरुवातीची भावगीताला पोषक ठरलेली भावात्मकता दिसून येत नाही. तिची जागा जास्त व्यक्तिगत अशा चिंतनशीलतेने घेतलेली दिसते. पण या कवितासंग्रहाची शैली अति-वास्तववादीच आहे. १९६० साली त्यांचा 'एक्सिऑन एस्ति' हा काव्यसंग्रहदेखील प्रसिद्ध झाला. व्हर्जिन मेरीला उद्देशून लिहिलेल्या एका गीतातील हे पहिले दोन शब्द त्यांनी काव्यसंग्रहाला शीर्षक म्हणून उचलले आहेत. "तुला भेटणं हाच आहे आशीर्वाद" असा या शब्दांचा अर्थ. हा कवितासंग्रह एलायतिस यांच्या सर्व काव्यरचनेचे सर्वोच्च शिखर मानला जातो. पण त्यातील दुर्बोधतेमुळे आणि क्लिष्टतेमुळे तो तितका लोकप्रिय मात्र झाला नाही. गद्य-पद्याची सरमिसळ हे याचे वैशिष्ट्य. ग्रीक इतिहास, परंपरा, निसर्ग आणि जीवन यांमधून कवीच्या 'स्व'चा जन्म आणि विकास कसा झाला हे या काव्यसंग्रहाचे सूत्र आहे. मूळ आराखडा, भाषा, शब्दकळा, आणि तंत्र या दृष्टीने ही कविता अतिशय परिपक्व आहे.

ही दुर्दैवाची गोष्ट आहे, की या थोर कवीची कविता इंग्लिशमध्ये भाषांतरित झालेली नसावी. त्यामुळे भारतीयांना ठाउक आहे ती फक्त 'सिक्स पोएट्स् ऑफ मॉडर्न ग्रीस' (१९६०) मधील त्यांची थोडीशी कविता.

अनुक्रमणिका

ग्रंथ–परीक्षण

चार्वाक : (नाटक)––डॉ. विद्याधर पुंडलिक; प्रकाशक : रत्नाकर अनंत कुलकर्णी, कॉन्टिनेन्टल प्रकाशन, विजयानगर, पुणे ३०; प्रथमावृत्ती १९७९; पृष्ठे ८८; किंमत पाच रुपये.

चार्वाक-दर्शन हे एक अत्यंत महत्त्वाचे दर्शन. आधुनिक भारताच्या दृष्टीने कदाचित सर्वांत अधिक महत्त्वाचे. परंतु जितके महत्त्वाचे तितकेच उपेक्षित; नव्हे, तिरस्कृत. या दर्शनावर फार कमी लिहिले गेले आहे. म्हणूनच, त्याच्यावर जितके लिहावे, तितके थोडेच. डॉ. विद्याधर पुंडलीक चार्वाक–दर्शनावर नाटक लिहिण्यास प्रवृत्त झाले– केवळ एवढ्यासाठी देखील त्यांचे अभिनंदन केले पाहिजे.

अर्थात हे काही चार्वाक–दर्शनावरील मराठीतील पहिले नाटक नव्हे. श्री. पांडुरंग जिवाजी सबनीस यांनी 'चार्वाक' या नावानेच लिहिलेले नाटक प्रसिद्ध झालेले आहे (नाशिक, १९५७). श्री. श्रीकृष्ण वासुदेव किर्लोस्कर यांनी लिहिलेले 'चार्वाक' याच नावाचे नाटक प्रकाशित झाले आहे (सोलापूर; १९५८ व १९६१). त्याशिवाय, श्री. श्री. ज. जोशी यांची 'चार्वाक' या नावाची एक कादंबरी (पुणे, १९७०) प्रकाशित झाली आहे. अर्थात, तीत चार्वाक हे पात्र नाही. तीमधील काही पात्रांनी चार्वाकदर्शन अंगीकृत केले आहे इतकेच. चार्वाकावर मराठीत झालेल्या ललित–साहित्याची मराठी वाचकांना एकत्रित कल्पना यावी, म्हणून हा विस्तार.

प्रस्तुत नाटकाचे तांत्रिक व नाट्यकलात्मक अंग तसे 'यथासांग' आहे. रचनेचे कौशल्य जागोजागी दिसते. उदा.– चार्वाकाला सुळाकडे नेले जात असताना लोकांनी व्यक्त केलेल्या विविध प्रतिक्रिया मोठ्या मासलेवाईक आणि तितक्याच वास्तव आहेत. चार्वाकपत्नी अदितीचे पात्र मनाला चटका लावून जाणारे आहे. चार्वाकाच्या आईवडिलांचीही मनावर मोठीच छाप पडते. नाटकाच्या जमेच्या बाजूला अशा आणखी किती तरी नोंदी करता येणे शक्य आहे. परंतु एरव्ही खूप मोठे वाटले असते असे या कलात्मक बाबतींतील यश प्रस्तुत नाटकाच्या विशिष्ट स्वरूपामुळे येथे महत्त्वाचे ठरत नाही. डॉ. पुंडलिकांनाही असेच वाटत असले पाहिजे; कारण, नाटकाच्या भूमिकेत ते म्हणतात, "या नाटकात महत्त्व आहे ते धर्माबद्दलच्या विचार-संघर्षाला आणि त्यातून निर्माण होणाऱ्या भावनात्मक ताणांना." अर्थातच नाटकाचे यश आधी उल्लेखिलेल्या मुद्द्यांच्या बाबतीत जोखून चालणार नाही; लेखकाने ज्या मुद्द्याला महत्त्व दिले आहे, त्याबाबतीतच ते जोखले पाहिजे.

डॉ. पुंडलिकांच्या शब्दांत सांगावयचे झाले, तर त्यांनी ज्याला इतिहासाशी थोडीफार बेइमानी म्हणता येईल इतके स्वातंत्र्य घेऊन हे नाटक लिहिले आहे. 'बेइमानी' या शब्दाने 'विपर्यास' हा अर्थ अभिप्रेत नसेल, तर त्यांना बेइमानीबद्दल दोषही देता येणार नाही. शिवाय, इतिहासाने एक व्यक्ती म्हणून चार्वाकाचे जीवन आपल्यापुढे जवळजवळ ठेवलेलेच नाही. आता, महत्त्वाचा मुद्दा आहे तो डॉ. पुंडलिकांनी उपर्युक्त विचार-संघर्ष व भावनात्मक ताण किती सुसंगत रीतीने मांडले आहेत हा.

चार्वाक हा या नाटकाचा नायक. आणि तरीही परंपरावादी विचारांचे प्रतिनिधी असलेले चार्वाकाचे आईवडील, त्याची पत्नी अदिती आणि त्याचा मित्र भास्कर यांनी अक्षरश: त्याला 'खाऊन' टाकले आहे. (हे लेखकाचे यश की अपयश ?) उदा.– वडील घरदार सोडून हिमालयात का गेले, या चार्वाकाच्या प्रश्नावर त्याची आई म्हणते, "अरे, आयुष्यात कुठून कुठून हाका येतात! केव्हा, कसल्या, हे कुणाला समजलंय ? अशाच एका हाकेमागे लागणारे तुझे वडील होते. तुझी आईही तशीच आहे." चार्वाकाच्या आईचे हे शब्द चार्वाकालाच काय, कोणालाच खोडून काढता येणार नाहीत.

अनुक्रमणिका

विशिष्ट निष्ठेसाठी मधमाश्यांचं मोहोळ छातीवर डसवून घेणारे त्याचे वडील आणि अशीच इतर पात्रे यांच्या विरोधात चार्वाकाला उभे करून लेखकाने त्याला अकारण, एवढेच नव्हे तर अन्याय्य रीतीने, खुजे बनविले आहे, असे वाटते. चार्वाकांचे त्यांच्याशी मतभेद नव्हते, असे नाही. ते जरूर होते परंतु त्यांनी खरे आघात केले आहेत ते ढोंगबाजी, शोषण व पिळवणूक करणाऱ्या लोकांवर. लेखकाने अशा विरोधकांशी चार्वाकाची टक्कर दाखविण्यावर लक्ष केंद्रित केले असते, तर ते औचित्यपूर्ण झाले असते. प्रायश्चित्ताच्या मुद्द्यावरून व वादविवाद-सभेतझालेली चर्चा ही त्याप्रकारची आहे, आणि ती योग्यही आहे.

दण्डनीती ही विद्या चार्वाकांना फार महत्त्वाची वाटते. म्हणजे इहलोकीच्या सुखी जीवनासाठी उत्तम समाजव्यवस्था चार्वाकांना अपेक्षित होती. परंतु प्रस्तुत नाटकातील चार्वाक अशी समाज-व्यवस्था व त्या समाजव्यवस्थेसाठी अत्यावश्यक असे व्यवहार यांनाच उद्ध्वस्त करताना दिसतो. स्वतःचे वडील– (जरी ते भिन्न विचारांचे असले तरी ढोंगी नव्हते)– अत्यवस्थ असताना त्यांना खवचट प्रश्न विचारणारा चार्वाक प्रमाणवादी वाटत नाही, क्रूर वाटतो. ऐहिक जीवन सुखी बनवू पाहणारा मनुष्य जिवंत माणसाची अशी अवहेलना करणार नाही. वडिलांचे स्मारक करू नये, हे मत तो जरूर बाळगू शकतो, पण म्हणून अमात्य स्मार-काची बातमी सांगत असताना चार्वाकाने जांभई द्यावी काय ? मातृत्वाप्रमाणे पितृत्व हे प्रत्यक्षसिद्ध नाही, हे खरे. परंतु म्हणून चार्वाकाने अमात्याला त्याच्या तोंडावर "आपल्या मागल्या पिढ्यांतून कुणाची काही गडबड नाही तर कुठेतरी घोटाळा ? शेवटी त्या मकरध्वजाचे प्रताप" (पृ. ६३) असे म्हणावे काय ? चार्वाकाचा हा सिद्धांत इतर पद्धतीने मांडता आला असता, असे वाटते. तोंडावर असे प्रश्न विचारण्याने सगळी समाजव्यवस्थाच कोसळेल. साधेसाधे व्यवहारही चालणार नाहीत. आणि मूळ चार्वाक हा समाजव्यवस्था जपणारा आहे, मोडणारा नव्हे, अनेक पुराव्यांनी दाखविता येण्यासारखे आहे. चार्वाक कट्टर प्रमाणवादी आहे, म्हणून त्याचा हा प्रश्न स्वाभाविक आहे, असे मानले तर हा चार्वा-कच अडचणीत येतो. कारण फासावर जाण्यापूर्वी तो आपल्या दोन शिष्यांना म्हणतो, "माझ्यामागे तुम्ही दोघे अखेरपर्यंत उभे राहिलात ! माझ्या भावी अपत्यामागेही असेच उभे रहा." (पृ. ७१) ते अपत्य चार्वाकाचेच कशावरून हा एक साधा 'चार्वाक-प्रश्न' या चार्वाकाचे अवघे चार्वाकत्वच उखडून टाकतो !

चार्वाकदर्शनाचे सिद्धांत आणि बहुधा स्वतः लेखकाची तथाकथित प्रागतिक मते यांची अनेकदा नाटकात गल्लत होते आणि मग चार्वाकाच्यां व्यक्तिमत्त्वात आत्मविसंगतीचा दोष शिरतो. उदा.– लग्नातील थाटामाटाचा सोहळा टाळावा हे बहुधा लेखकाचे मत. पण ते चार्वाकाचे कसे असेल? दर-वर्षी अगदी मद्यासह चंद्रोत्सव साजरा करणारे चार्वाक! चार्वाकाचा एक शिष्य म्हणतो, "जीव-नातील यथेच्छ आनंदासाठी आम्हा लोकायतांचा चंद्रोत्सव आहे." (पृ. १०). असे चार्वाक यथेच्छ आनंदासाठी विवाहाचा हृद्य सोहळा साजरा कर-ण्याची संधी कसे दवडतील ? विवाहातील धार्मिक कर्मकांडाला चार्वाकाचा आक्षेप असणारच. परंतु अदितीला फार फार आवडणारा सोहळा त्याने का केला नाही ? ती म्हणते, "– तो सोहळा मला फार आवडायचा. नातेवाइकांची अन् मैत्रिणींची हसणी-खेळणी–मंडपातल्या आम्र-मंजिऱ्यांच्या डहाळ्या–बकुल फुलांच्या वेण्या–नव्या वस्त्रांचे वास–वीणा-वादन–" हे सगळे तर चार्वाकाच्या पंथात बसणारे आहे !

चार्वाकाने वडिलांच्या पार्थिव देहाला भडाग्नी दिला, म्हणून सर्व सनातनी लोक चिडले. चार्वाकाचे हे कृत्य तसे आक्षेपार्हच आहे. अर्थात, माझ्या दृष्टीने त्याची आक्षेपार्हता वेगळ्या कारणासाठी आहे. त्याला असा भडाग्नी देण्याचा अधिकार नव्हता, हे ते कारण होय. तो त्यांचा पुत्र कशावरून हा चार्वाक-पंथी प्रश्न मी येथे उपस्थित करीत नाही. अर्थात, स्वतः चार्वाकानेच 'पण ते माझेच वडील कशावरून?' (पृ. २२) हा प्रश्न विचारला आहे, ही गोष्ट अला-हिदा. चार्वाकाचे आईवडील दोघेही सनातन धर्माचे अनुयायी, तेव्हा, त्यांची अंत्यक्रिया त्यांच्या इच्छे-नुसार. श्रद्धेनुसार व्हावी. गावातील लोक तशी करावयास तयार होते. आई बेशुद्ध असताना आणि

वडिलांविषयी काडीमात्र आत्मीयता नसताना चार्वाकाने वडिलांची अंत्यक्रिया करावयास जाण्याचीच आवश्यकता नव्हती. मृत्यूनंतर शोक करणाऱ्या माणसांची अवेळी रडणाऱ्यां कुत्र्यांच्या रडण्याबरोबर चार्वाकाने जी तुलना केली आहे (पृ. ३५) तिच्याविषयी काही अभिप्राय न देणे, हाच योग्य अभिप्राय होय. एवढेच म्हणावेसे वाटते, की डॉ. पुंडलिकांनी ज्या चार्वाकसूत्रांचा हवाला दिला आहे, त्या सूत्रांतून व्यक्त होणारा चार्वाक असा नाही. त्याचे तत्त्वज्ञान विध्वंसक जरूर आहे, पण ते विधायकही आहे. शिवाय विध्वंसनातही सर्व मानवी मूल्यांचे विध्वंसन नाही, तर शोषक व ढोंगी लोकांच्या आचारविचारांचे विध्वंसन आहे; अंधश्रद्धांचेही विध्वंसन आहे.

प्रारंभी चार्वाकाची आई विधवा नसताना ती विधवा असल्याची सूचना बहुधा नजरचुकीनेच दिलेली असावी. आणखी एक : मुद्रणदोषांनी संस्कृत अवतरणांची इतकी त्रेधातिरपीट उडविली आहे, की चार्वाकाने [संस्कृतचीही] फिरकी घेतली आहे, असे कोणाला वाटावे !

खर्चाकडच्या नोंदी थोड्या जास्त झाल्या; पण म्हणून काही 'जमाखर्चाचा' मेळ घालणे अवघड जाऊ नये. कित्येकदा 'मागील शिल्लक' ही जमेकडची एकच नोंद जरी 'भरीव' असली तरी खर्चाची फिकीर नसते. येथे तर जमेच्या बऱ्याच नोंदी भरीव आहेत.

—साळुंखे, आ. ह.

'काळा हिटलर'—लेखक आनन्द हर्डीकर—श्री विद्या प्रकाशन, पुणे, १९७९; पृष्ठे—१६४; किंमत १५ रुपये.

जागतिक राजकारणामध्ये आज आफ्रिका खंडाला विशेष महत्त्व प्राप्त झाले आहे. विविध क्षेत्रातील संशोधक आज या खंडाच्या सामाजिक व राजकीय परिस्थितीचा शोध घेण्यात मग्न आहेत. आफ्रिकेच्या सतत बदलणाऱ्या राजकीय परिस्थितीमुळे तसेच तेथील टोळ्यांच्या अपरिचित जीवनपद्धतीमुळे सर्वसामान्य वाचकच काय, परंतु जागतिक राजकारणाचा अभ्यास करणारे अभ्यासकही कित्येकदा गोंधळून जातात. श्री. आनन्द हर्डीकर यांनी निवेदन केलेली ही 'इदी अमीनच्या उदयास्ताची कहाणी' म्हणूनच स्वागतार्ह आहे.

अलीकडील कांही वर्षांमध्ये आपल्या चमत्कारिक व नाट्यपूर्ण कृती व वक्तव्ये यांमुळे युगांडाचा आता पदच्युत झालेला राष्ट्राध्यक्ष इदी अमीन हा प्रसिद्धीच्या चांगलाच झोतात आला होता. मुख्यतः त्याच्या व्यक्तिमत्त्वामुळेच युगांडाच्या राजकारणाकडे जगाचे लक्ष वेधले गेले.

पाश्चिमात्य वृत्तपत्रातून येणाऱ्या बातम्यांमुळे एक मूर्ख विदूषक आणि वेडा व माथेफिरू राज्यप्रमुख अशी अमीनची प्रतिमा जगासमोर उभी राहिली. लेखकाने अमीनच्या व्यक्तिमत्त्वाचा अधिक खोलवर जाऊन वेध घेण्याचा प्रयत्न केला आहे. अमीनने ब्रिटिश नागरिकांबद्दल स्वीकारलेल्या कडक व प्रसंगी क्रूर वाटणाऱ्या धोरणामुळे ब्रिटनमधील उदारमतवादी पक्षाचे नेते जेरेमी थॉर्प यांनी त्याला 'काळा हिटलर' हे विशेषण बहाल केले. लेखकाने मात्र अमीनच्या या सर्व कृत्यांमागे आशियाई व ब्रिटिश नागरिकांची वंशश्रेष्ठत्वाची भावना, त्यांनी आफ्रिकन जनतेचे केलेले शोषण व त्यांची साम्राज्यवादी मनोवृत्ती या गोष्टी कशा कारणीभूत ठरल्या ते साधार पटवून देण्याचा प्रयत्न केला आहे. हिटलर आणि अमीन यांची मनोवृत्ती व नेतृत्व यामधील फरक सांगून अमीनचे क्रौर्य त्याच्या देशबांधवांपुरतेच मर्यादित असल्याचे म्हटले आहे. 'काळा हिटलर' हे अमीनला दिलेले दूषण लेखकाला योग्य वाटत नाही. किंबहुना अमीनचे निःपक्षपाती मूल्यमापन करू इच्छिणाऱ्या लेखकांची निवेदनशैली अशी आहे की अमीनने केलेला नरमेध, आर्च बिशप लुबुम, डोरा ब्लोक ही वृद्ध ज्यू स्त्री, बेनेडिकटो किवानुका हा युगांडाचा सरन्यायाधीश, अनेक मंत्री व निरपराध व्यक्ती यांचे त्याने केलेले खून व स्वतःच्या बायकांचा त्याने केलेला छळ या सर्व गोष्टी फार सौम्य वाटाव्या. त्यामुळे अमीनच्या कृतींमागील त्याचे मन समजून घेताना अजाणतेपणे लेखक त्याचे नाही नाही म्हणत लटके समर्थन करत आहे की काय असे सारखे जाणवते. वस्तुतः लेखकाला अमीनच्या

अनुक्रमणिका

क्रौर्याचे समर्थन करावयाचे नाही. तो वेळोवेळी तसे म्हणतोही. परंतु आपणाला वस्तुनिष्ठ दृष्टिकोनातून अमीनच्या कृतींचा शोध घ्यावयाचा आहे, हे दडपण सतत मनावर बाळगल्याने लेखकाची निवेदनपद्धती काहीशी पाल्हाळिक व अभावितपणे अमीनचे समर्थन करणारी वाटते.

लेखकाला मुख्यतः ' इदी अमीनच्या उदयास्ताची कहाणी ' कथन करावयाची आहे. त्यामुळे ' इदी अमीन हाच सर्व कथनामध्यें केंद्रस्थानी रहावा हे स्वाभाविकच आहे. परंतु कोणत्याही प्रभावशाली नेत्याचे व्यक्तिमत्त्व समजून घेताना त्याच्या देशाचा पूर्वेतिहास व त्या देशातील सामाजिक परिस्थिती समजून घ्यावी लागतेच. त्या शिवाय अशा व्यक्तिमत्त्वाचा 'खोलवर वेध' घेता येत नाही. दुर्दैवाने लेखकाने या गोष्टींचा फारसा विचार केलेला दिसत नाही. त्यामुळे सर्वसामान्य वाचकाच्या मनातील अनेक प्रश्न अनुत्तरितच राहतात. युगांडातील प्रमुख टोळया, त्यांचे परस्पर संबंध व त्यांचा युगांडाच्या राजकारणावर झालेला परिणाम याची चर्चा या पुस्तकात केलेली नाही. स्वातंत्र्यपूर्व काळामध्ये ओबोटेच्या व्यक्तिमत्त्वाचा कोणताच ठसा युगांडाच्या राजकारणावर उमटला नव्हता किंवा त्याचे राजकीय कर्तृत्वही फारसे मोठे नव्हते असे लेखक म्हणतो. (पृ. १६, १७). मग १९६२ मध्ये झालेल्या निवडणुकांत ओबोटेच्या युगांडा पीपल्स काँग्रेसला ८२ पैकी सर्वात जास्त म्हणजे ३७ जागा कशा काय मिळू शकल्या? सैन्यामध्ये लांगी व अकोली टोळयांचे ७५ % सैनिक असताना व त्यांचा पाठिंबा ओबोटेला असताना तसेच अमीन हा जेमतेम १० % मुस्लीम लोकसंख्या असलेल्यांपैकी असताना त्याला सैन्याचा पाठिंबा कसा मिळू शकला व तो अधिकारपदावर कसा येऊ शकला इत्यादी प्रश्नांची उत्तरे या पुस्तकाच्या वाचनाने मिळत नाहीत. अमीनच्या पूर्वायुष्याबद्दल फारच त्रोटक माहिती दिली आहे. ' व्यक्तिमत्त्वाचा खोलवर वेध ' घेऊ इच्छिणाऱ्या लेखकाने अमीनच्या बालपण व तारुण्याबद्दल जर कांही माहिती पुरविली असती तर अमीनच्या प्रकृतिविकृतीची मानसशास्त्रीय मीमांसा कदाचित करता आली असती. अर्थात् अमीनवर पुस्तकरूपाने इंग्रजीत फारसे साहित्य उपलब्ध नसल्याने लेखकाची या बाबतीत गैरसोय झाली असेल तर ती समजण्यासारखी आहे.

टांझानिया, युगांडा व केनिया या देशांचा सामूहिक आर्थिक विकास साधण्यासाठी स्थापन केलेल्या 'पूर्व आफ्रिकन समूहा'चा उल्लेख पुस्तकात वारंवार केलेला आहे. परंतु तत्संबंधीची सविस्तर माहिती कोठेही देण्यात आलेली नाही. कांही ठिकाणी परस्पर विसंगत विधानेही केलेली आढळतात, हिटलर विरुद्ध जसे काही देश एकत्र येऊ शकले तसे अमीन विरुद्ध आले नाहीत याचे प्रमुख कारण म्हणजे अँग्लो अमेरिकनांचे भिन्नभिन्न हितसंबंध असे विधान एका ठिकाणी करण्यात आले आहे (पृ. १०५) तर दुसऱ्या एका ठिकाणी "शिवाय आफ्रिकेतल्या इतर काही राष्ट्रांमध्ये बड्या राष्ट्रांचे हितसंबंध जसे गुंतले आहेत, तसे ते युगांडामध्ये गुंतलेले नसल्यामुळे त्यांचा हस्तक्षेप होण्याची, युगांडाला मदत मिळण्याची शक्यता नाही, हेही न्येरेरेने बरोबर ताडले होते." (पृ. १५६) असे विरोधी विधान करण्यात आले आहे भारताच्या परराष्ट्रीय धोरणाची मूलगामी मीमांसा न करता अशीच एकदोन विधाने सहज जाताजाता करण्यात आली आहेत. विस्तारभयास्तव त्यांची चर्चा या ठिकाणी करता येणार नाही.

पुस्तकाच्या काही गुणांचा उल्लेख या ठिकाणी करणे आवश्यक आहे. आफ्रिकन राष्ट्रवादाची तसेच आफ्रिकेतील आशियाई लोकांच्या समस्येची उत्तम चर्चा लेखकाने केली आहे. ब्रिटिश साम्राज्यवादाबद्दलचा अमीनचा राग आणि त्यातून त्याने केलेल्या काही नाट्यपूर्ण कृती यांचे उत्तम वर्णन लेखकाने केले आहे. त्यामधून अमीनच्या व्यक्तिमत्त्वाचे अनेक गमतीदार पैलू लक्षात येतात. १९७५ मध्ये युगांडातील गौरवर्णियांच्या खांद्यावर लाकडी सिंहासन देऊन त्यावरून आपली मिरवणूक त्याने सक्तीने काढली व त्यांना अपमानित केले. एडवर्ड हीथ हा हुजूरपक्षाचा नेता पंतप्रधानपदावरून बाजूला झाल्यानंतर बँडमास्तरचे काम करू लागला होता. त्याला अमीनने आपल्या सत्ताग्रहणाच्या सहाव्या वर्धापनदिनानिमित्त आयोजित केलेल्या समारंभात भाग घेण्यासाठी आपल्या बँडसह युगांडात येण्याचे खास आग्रहाचे आमंत्रण दिले. 'वॉटरगेट प्रकरणाच्या मनस्तापातून सुटका करून घेण्यासाठी राष्ट्राध्यक्ष

निक्सन यांनी युगांडात विश्रांती घेण्यासाठी यावे' अशी आगंतुक तार अमीनने निक्सनला पाठविली. अमीनच्या एकंदर स्वभावावर प्रकाश टाकणारे असे अनेक प्रसंग लेखकाने नमूद केले आहेत. त्यामुळे सदर पुस्तक एकंदरीत चटकदार व वाचनीय झाले आहे. अमीनने युगांडातून भारतात परतलेल्या सुमारे १०,७६ भारतीयांना १ कोटी ३० लाख रुपये नुकसान भरपाईपोटी दिले अशी माहितीही लेखक देतो. अमीनविषयीचा वाचकांचा दृष्टिकोन यामुळे काही प्रमाणात तरी निश्चितच बदलेल असे म्हणावयास हरकत नाही.

देशोदेशींच्या राजकारणाविषयीची पुस्तके आता मराठीत प्रसिद्ध होऊ लागली आहेत. ही एक फार चांगली गोष्ट असून सर्वसामान्य मराठी वाचकांना त्यांचा निश्चितच लाभ होईल. परंतु अशा तऱ्हेच्या पुस्तकांच्या लेखनाचे तंत्र थोडेसे ठरीव साच्यासारखे झालेले दिसते. पुस्तकाच्या प्रारंभी एखादा चटकदार प्रसंग निवेदन करावयाचा, पुस्तकाची गुंफण एखाद्या प्रभावी व्यक्तीभोवती करावयाची व अधूनमधून काही आकर्षक घटनांची पेरणी करावयाची हे ते तंत्र होय. पुस्तकाची रंजकता त्यामुळे वाढते व खपही वाढत असावा. परंतु अशा देशातील राजकारण जर त्या देशाच्या सामाजिक व सांस्कृतिक पार्श्वभूमीसह लिहिले गेले तरच ते अधिक उद्बोधक ठरेल. सदर पुस्तकाच्या लेखकाला आफ्रिकेच्या राजकारणामध्ये विशेष रस आहे असे दिसते. आफ्रिकन राजकारणाबद्दल त्याने वरील दृष्टिकोनातून जर आणखी काही ग्रंथनिर्मिती केली तर ती एक आनंददायक गोष्ट ठरेल. श्री. आनन्द हर्डीकर यांनी असा प्रयत्न जरूर करावा अशीच कोणाचीही इच्छा असणार.

श्री. सुभाष अवचट यांनी तयार केलेले पुस्तकाचे मुखपृष्ठ आकर्षक आहे.

—प्र. म. बांदिवडेकर

'पालव' : (काव्यसंग्रह) – कॉंटिनेंटल प्रकाशन, पुणे, १९७९; पृ. ५५; किंमत ५ रुपये.

व्यवसायानं इंजिनिअर असलेल्या, किशोर पाठक या तरुणाचा 'पालव' हा पहिला काव्यसंग्रह. विविध भावनांना अभिव्यक्त करण्याचा हा प्रयत्न मुक्तछंद, गझल, अभंग, ओवी या अभिव्यक्तीच्या अनेकविध माध्यमातून एकच आत्मशोध घेतो आहे. आपले आगळेपण जपण्याचा ध्यास या कवितेने घेतला आहे. सगळे सदरे सारखे दिसत असले तरी त्या सदऱ्या आतील व्यक्त होऊ पाहणाऱ्या जीवाची, घालमेल सारखीच नसते. म्हणूनच या कवितेचा जन्म कवीच्या छातीवर आपल्या जन्मखुणा कोरून जातो.

एका सुलक्षणी क्षणी ओठांच्या दारातून निसटलेलं अक्षर जन्माची साथ देत आहे असा विश्वास कवीला वाटतो. काही पावलांतच जीवनाचा वेध घेऊ पाहणाऱ्या उन्मत्त प्रवाहाची गती या कवितेला लाभली. आत्मशोधाचा हा प्रवास परंपरेच्या कोणत्याही बळावर आरंभला नाही. उघडं–बोडकं वास्तव तुडविताना आधार आहे तो आपल्या कवितेच्या सावलीचा. आपलं 'स्वत्व'च कवीने कवितेत मुरवलं आहे. दिशांची मर्यादा पायाखाली तुडवू पाहणाऱ्या या कवीला समग्र अस्तित्वाच्या शोधाने झपाटले आहे. "अशा अर्थशोधाच्या क्रियेला सर्व दिशांनी सर्व पातळीवर शून्य भेटते" असे कवी म्हणतो. पण हा शोध घेणारी कलाकृती म्हणजे शून्य नव्हे. कारण ती सर्व सामावून घेऊन चेतनार्थ जागा करीत असते. असे चैतन्यदर्शन किशोर पाठकांच्या कवितेचं वेगळेपण आहे.

हा शोध आभाळ, समुद्र, पाऊस, नदी, काळोख अशा निसर्गाच्या विविध रूपांतून सुरू आहे. बाह्यतः स्वतःसाठी गाणारा हा कवी ढगासारखा गडगडून धुवांधार पावसासारखा कोसळतो, आकाशाला कवेमध्ये घेऊ पाहणारा समुद्र बनतो. निसर्गाच्या साथीनं अव्यक्ताला व्यक्त करणारा हा कवी शब्द–शब्दकळा, प्रतिमा–प्रतीकं यांना प्रचंड भोवऱ्यात गरगरा फिरवितो. कवी आपल्या तरल संवेदनशीलतेचा जेथपर्यंत अनुभव घेतो तेथपर्यंत त्याची

कविता गंध, स्पर्श, नादाची विविध रूपं दाखविते. कारण या कवितेत अनुभूतींचा सौंदर्यमय आविष्कार आहे, कोणत्याही हेतूने केलेले विच्छेदन नाही.

'पालव' मध्ये निसर्गाच्या तरल दर्शनाबरोबर यौवनसुलभ प्रणयाचे नाजूक दर्शनही घडते. लाजणे, रुसणे, हसणे – या त्रिदलाला पाकळ्यांप्रमाणे जपणारा हा कवी उराच्या समेत पारिजात अनुभवतो. हात गळ्यात पडताच अंगावर काट्यांचं रान उभं राहतं, अमृताच्या डोहात बुडताना, मिठीत देहाची वस्त्रं आभाळभर तरंगतात अशी प्रणयाची मधुर करणी जशी दिसते, तसेच वास्तवाच्या उघड्या–नागड्या क्षणी डोळे मिटून घेऊ पाहणारा 'वात्स्यायन' ही दिसतो.

आत्मशोधाला निघालेली ही समग्र रोमँटिक कविता. तिच्या 'मी कोण ?' या प्रश्नाचं उत्तर समाजाच्या सहजीवनातच मिळणार. आपल्या जळणाऱ्या चितेतून अलग होऊन अस्तित्वाचा शोध घेणाऱ्या या कवीने 'हॅलो कोणी', 'मायबापहो', 'तिरीप' 'गोष्ट' इ. कवितांतून सामाजिक जाणीव उपहास, नकार यांच्या साह्याने व्यक्त केली आहे. समज व उमज यामधील अंतर अत्यंत संयतपणे व्यक्त करून जगण्याला खरा अर्थ देणाऱ्या क्रांतीचे स्वागत केले आहे.

'पाऊस' व 'काही गजला' या दोन कविता या संग्रहात आहेत. पाऊस हे अनेक भावनांचं प्रतीक. कधी आकाशातून कोसळणाऱ्या धुवांधार रूपात, तर कधी अंतःकरणातून स्रवणाऱ्या शब्दात. कधी स्पर्शातून शरीरभर पसरणारा तर कधी गळजाड शरीरात ठणका उठवणारा. असा हा पाऊस पसरत जातो व अस्तित्वाचा संदर्भ बनतो. 'कांही गजलां'मध्ये विश्वास, व्याकुळता, धुंदी अशी अनेकविध अर्थवलये निर्माण करणारी हिरवी पाखरं आहेत. येथेच शवाला समंजसपणे निजविले जाते, रस्ते बेफिकीरीनं कोलले जातात, देहावर दवाचा काटा फुलतो, वाटचाल वाऱ्याला कैफ आणते.

प्रा. रा. ग. जाधवांनी या कवितेला स्वागतपर चार शब्द लिहिले आहेत. त्यांना या कवितेत चैतन्यशक्तीचा प्रत्यय येतो आणि ते अक्षरशः खरेही आहे. त्याबरोबर या कवितांमधून अनुकरणाची चाहूल जाणवते, आपल्या चेहऱ्याची ओळख विसरली जाते हेही मान्य करावंच लागतं. असं असलं तरी या कवितेच्या प्रवासाची दिशा "गावाच्या वेशीबाहेरील समयांच्या घराकडे आहे". मानव्याच्या विश्वासाचं हेच स्थळ असतं म्हणूनच किशोर पाठकांच्या कवितेचं मोकळ्या मनानं स्वागत करावसं वाटतं

—तानाजी ठोंबरे

'दानत' (काव्यसंग्रह) – विश्वनाथ मोरे; प्रकाशक सौ. वैशाली विश्वनाथ मोरे, मुंबई १९७९; पृ. ७८ किंमत १० रुपये.

'दानत' हा विश्वनाथ मोऱ्यांचा पहिलाच कवितासंग्रह आहे. पाडगांवकरांनी प्रस्तावनेत सांगितल्याप्रमाणे जीवनमूल्यांच्या संदर्भात जाणवणारी कातर अनिश्चितता मोरे यांना अस्वस्थ करते. कवितांतून वारंवार येणारी काळोखाची प्रतिमा या संदर्भात लक्षात घेतली पाहिजे. दिशाहीन अशा काळोखातील जीवनाची जाणीव मोरे उत्कटतेने व्यक्त करतात. शहरांची 'दानत' कळाली नव्हती तेव्हा उमेदीने तेथे पाऊल टाकणाऱ्या कवीला सतत दुर्लक्षित होणारा शहरावरचा सूर्य पाहून शहरांची 'दानत' कळाली. 'भूतकाळ खुंटीला टांगून फक्त वर्तमानसत्य निवडायला निघालेल्या कवीला सत्य प्रकाशाला भिते याची जाण आहे. ज्या वस्तीतून उत्सव आणि प्रकाश वर्षानुवर्षे सरलेत त्या वस्तीला फुलविण्याचे सामर्थ्य यावे म्हणून निर्धोक गटारपाण्यातून फरफटणारा हा कवी 'जरा दर्जेदार जगलो असतो तर आम्ही आमचे राहिलो नसतो' असे म्हणतो तेव्हा दानतहीन शहरी संस्कृतीची चीड व्यक्त करतो. वादळणाऱ्या शंकांतून आणि अनुत्तरित प्रश्नांतून कितीतरी पलीकडे गेलेला कवी प्रवासाचा अर्थच हरवून बसलेला आहे, बेइमान शहरांच्या रस्त्यावर पूर्ण नग्न भटकतो आहे; कारण 'नंग्यांच्या दुनियेत नंग्यांचे नियम पाळावे लागतात'. 'सूर्य सतत डोळ्यात सलावा' अशीच ही संस्कृती आहे. येथे 'शब्दांचे अर्थ मतलबी लोकांच्या दावणीला बांधलेले आहेत' आणि म्हणूनच कधीतरी





दिसलेल्या प्रकाशात वाचलेल्या आयुष्याचा अर्थ कळत नाही. आयुष्य लाभलेच तर ते दावेदार असते, बेवारशी असते. असल्या आयुष्याला 'आम्हीच आखलेल्या नैसर्गिक सरहद्दी ' बांधून टाकतात.

पण मोरे यांची कविता आशावादी आहे. 'आता पुढेच जाईन ' अशी जिद्द बाळगणारी कविता आहे. सरहद्दी मोडून काढल्या पाहिजेत अशी क्रांतीची कल्पना व्यक्त करणारी कविता आहे; पण या सरहद्दी मोडतानाही ' इथले आसूड आणि रक्तरेषा ' जपल्या पाहिजेत अशी कवीची धारणा आहे.

सडक्या संस्कृतीवर मोरे यांनी आवेशाने हल्ला केला आहे. पण केवळ ही संस्कृती मोडून चालणार नाही तर तिथे नवनिर्माण झाले पाहिजे याची जाणीव यांची कविता व्यक्त करते. म्हणून या कवितेचा प्रवास काळोखाकडून प्रकाशाकडे, अगतिकतेकडून सर्जनशीलतेकडे आहे. या संग्रहात काही प्रेमकविता आहेत पण त्या तितक्या उत्कट वाटत नाहीत. कवीची प्रकृतीच अन्यायाविरुद्ध बंड करण्याची असल्याने तसे झाले असावे. 'टॉवर' सारख्या कवितेतील प्रतिमा तुटक वाटतात. अधूनमधून दिलेली रेखाटने कलात्मक आहेत; पण कवितांच्या संदर्भात फारशी सूचक नाहीत.

कोणत्याही विशिष्ट परंपरेला बांधून न घेता आपले अनुभव उत्कटपणे व्यक्त करणारी ही कविता मोऱ्यांचा भविष्यकाल 'प्रकाशमान ' आहे याची जाणीव देते.

– यशवंत शिंदे

वाचकांचा पत्रव्यवहार–

संपादक,
' नवभारत ' मासिक, वाई :
सप्रेम नमस्कार वि. वि.

नोव्हेंबरच्या आपल्या अंकात 'सोन्याचे शब्द ' हे फार चांगले संपादकीय आले आहे. आपण संपादकीयाला सुरवात करताना 'सोन्याचे शब्द ' असा शब्दप्रयोग केला असला तरी पुढील लिखाणात काही ठिकाणी 'सोनेरी शब्द ' असा प्रयोग वापरला आहे. आपल्याला खरं म्हणजे तोच प्रयोग अभिप्रेत आहे. संपादकीयाचे नाव देखील आपण 'सोनेरी शब्द ' असे दिले असते तर ते समर्पक झाले असते.

पण हे पत्र लिहिण्याचे माझे कारण खरे निराळे आहे. संपादकीयाच्या सुरवातीस ईशोपनिषदाचा हवाला देऊन आपण एका प्राचीन तक्रारीचा उल्लेख केला आहे. ती तक्रार आपल्या शब्दात अशी, " (पण) सत्याचे मुख (ज्या) सोन्याच्या भांड्यात बंद करून ठेवलेले असते, " आणि ह्यावर आपली मल्लिनाथी अशी "ते भांडे बहुधा सोन्याच्या शब्दांचे बनलेले असणार ".

प्रथम आपण ज्या उपनिषदवाक्याचा 'तक्रार' म्हणून उल्लेख केला आहे त्या विषयी. उपनिषदांतले जे वाक्य 'हिरण्मयेन पात्रेण सत्यस्यापिहितं मुखम् ' असे आहे. त्याचा अर्थ आपण केला आहे तसा होत नाही. वरील वाक्यात सत्याचे मुख सोनेरी भांड्यात बंद करून ठेवले आहे असे सांगितले नसून सत्याचे मुख सोन्याच्या पात्राने म्हणजे झाकणाने झाकले आहे असे म्हटले आहे. सत्य कशात आहे अगर कुठे आहे ह्याचा त्या वाक्यात उल्लेख नाही, ते जिथे आणि जशात असेल त्यावरचे झाकण सोन्याचे आहे असे म्हटले. वैदिक वाङ्मयातील इतर ठिकाणच्या उल्लेखावरून ऋत म्हणजे सत्य अत्युच्च द्युलोकी असते अशी माहिती आपणास मिळते. त्या अत्युच्च लोकात सत्य सूर्याच्याही मागे असल्याने त्यावर सूर्यरूपी सोन्याचे झाकण आहे, अशी उपनिषदातील ऋषीने कल्पना केली आहे आणि ती त्याची 'तक्रार' नाही. मृत्यू जवळ आला असता अखेरच्या क्षणी सत्य दृष्टीस पडावे म्हणून केलेली ही प्रार्थना आहे. तीत पूषन् देवतेला विनंती

आहे. त्या देवतेने हे झाकण दूर करावे म्हणजे अखेरच्या क्षणी सत्यनिष्ठ असणाऱ्या ऋषीला ते सत्य दृष्टीस पडेल. आपल्या लेखात 'सोन्याचे' आणि 'सोनेरी' या दोन शब्दांची जरा गल्लत झाली असल्याने उपनिषदांतील वाक्यात सूर्याला संपूर्ण सोन्याचे (हिरण्मय) झाकण असल्याचे कल्पिले आहे हे सांगणेही इष्ट वाटते. (उपनिषदातील वाक्यावरचे उद्बोधक विवेचन जिज्ञासूंनी H. Lüders यांच्या *Varuṇa* या पुस्तकात पृ. २६ व ६२० वर पहावे).

वर मी आपल्या मल्लिनाथीचा उल्लेख केला आहे. मला त्या वाक्याचा अर्थ नीटसा कळला नाही. पण एकंदर लेखात 'सोन्याचे शब्द' म्हणजे 'सोनेरी फसवे शब्द', ज्यांच्यावरचा पत्रा काढून टाकला की हिडिसपणा उरतो, असा अर्थ असल्याने तसाच काही अभिप्राय आपल्या मनात उपनिषदातील वाक्याविषयी असला तर तो सर्वस्वी अनाठायी आहे. कळावे.

— म. अ. मेहेंदळे

संपादक,
'नवभारत' वाई,
सप्रेम न. वि. वि.

नोव्हेंबरच्या 'नवभारत'मध्ये श्री. पु. ल. देशपांडे यांच्या लेखावरील श्री. भि. वि. मराठे यांची प्रतिक्रिया आली आहे. तिला अनुलक्षून हे पत्र.

विविध विषयांवरील सोपी पुस्तके लिहिली जावीत हा श्री. पु. लंचा मुद्दा रास्त वाटतो. इंग्रजीतील अभिजात, उत्तम पुस्तकांचा अनुवाद मराठीत देऊन काम भागणारे नाही. विद्यापीठांतून शिक्षण घेणाऱ्या विद्यार्थ्यांची संख्या वाढलेली असली, तरी ज्ञानार्जनासाठी मनापासून अभ्यास करणारे विद्यार्थी थोडेच असतात आणि अधिक सखोल ज्ञान मिळविण्यासाठी ते मूळ इंग्रजीतील पुस्तकांकडेच वळतात. त्याचप्रमाणे प्रौढ विद्वान मंडळीही मुळातील इंग्रजी पुस्तकांचाच आश्रय घेतात. मग प्रश्न असा आहे की, विशेषतः महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृती मंडळाकडून निर्मिती झालेली अनुवादित वगैरे पुस्तके वाचणारा कोठला वर्ग ठरतो ? तो सर्व सामान्य व जिज्ञासू वाचकांचाच उरतो. अशा वाचकांच्यासाठी इंग्रजीतील ज्ञानाच्या उच्च पातळीवरील पुस्तकांचा अनुवाद वगैरे करून काय उपयोग ? त्यातून मूळ इंग्रजी लेखकांची शैली क्लिष्ट असल्यास आणखीनच पंचाईत. अनुवादही तितकेच क्लिष्ट होऊन बसतात. याचा अर्थ इंग्रजीतील चांगल्या पुस्तकांचा मराठीत अनुवाद केला जाऊ नये असा नाही. अनुवादात जास्तीत जास्त सुगमता येईल, आशयाचे अनुसंधान चुकणार नाही इतपत काळजी घेऊन अशी पुस्तके वाचकांपुढे आल्यास सामान्य वाचक जिज्ञासेने ती अवश्य वाचेल, अभ्यासेल.

'गीतारहस्य', 'वैदिक संस्कृतीचा विकास' यांसारख्या पुस्तकांची गोष्ट वेगळी आहे. ही त्या त्या लेखकांची स्वतंत्र निर्मिती आहे. त्यामुळे, अशा पुस्तकांची अभ्यासू व विद्वान वर्ग आवर्जून दखल घेत असतो. वैदिक संस्कृतीच्या विकासाची नवीन आवृत्ती निघू शकते हे याचेच द्योतक आहे. या दृष्टीने 'नवभारत' मासिकाचेही मराठीत विशिष्ट स्थान आहे. अभ्यासू व विचारवंत या मासिकाची जरूर दखल घेत असतात. आता असा वर्ग नेहमीच अल्पसंख्य राहणार त्याला नाईलाज आहे.

तेंव्हा, श्री. पु. लं नी मांडलेले विचार स्वागतार्ह आहेत. पाश्चिमात्य देशांतून विविध शास्त्रांचे ज्ञान जे प्रगत झालेले आहे ते मराठीत आणावयाचे असेल; तर जिज्ञासू सामान्य वाचकाची वरच्या पातळीवरील ज्ञान मिळविण्यासाठी प्राथमिक तयारी करावयास पाहिजे. त्याला उच्च पातळीवरील ज्ञान एकदम झेपणार नाही. आज त्याच्यापुढे क्लिष्ट शैलीतील, क्लिष्ट संज्ञांनी भरलेली उच्च पातळीवरील ज्ञान देणारी पुस्तके ठेवून उपयोगी नाही. अशा पुस्तकांमुळे तो धसका घेऊन ज्ञानार्जनाच्या बाबतीत उदासीन बनेल. नेमके हेच सध्या घडत असून मंडळाच्या बहुतेक अनुवादित पुस्तकांची वाचकांकडून दखल घेतली जात नाही आणि, वर म्हटल्याप्रमाणे, अभ्यासू विद्वान लोकांची गरज मूळ इंग्रजी पुस्तकांमुळे भागत असल्याने हा वर्ग या पुस्तकांची उपेक्षा करणे स्वाभाविक आहे. कळावे,

— म. ग. साळवेकर

प्रा. मे. पुं रेगे,

संपादक 'नवभारत' मासिक यांसी—

स. न. वि. वि.

रेगे–लवंदे, रेगे–जोशी, रेगे–बार्लिंगे या वादांचे संदर्भात सुचलेले काही विचार खाली लिहीत आहे. या सर्वांना 'वाद' हा शब्द लावावा की नाही याबद्दलही काही वाद होऊ शकेल. परंतु त्या वादात मी येथे शिरत नाही.

विद्वत्तेचा कस साक्षेपाने लावला जावा या आपल्या मताशी मी सहमत आहे. परंतु ज्या पद्धतीने असा वादात एकमेकांविषयी विविध उद्गार काढले जातात त्यामुळे एकूण वातावरण अकारण कलुषित होते हे आपण मान्य कराल अशी मला आशा आहे. तत्त्वज्ञान विषयात गम्य नसणाऱ्या माझ्यासारख्या त्रयस्थाला देखील मग अशा वादात विचित्र रीतीचे आकर्षण वाटू लागते. एवढी सामाजिक जागृतीही आजच्या परिस्थितीत आवश्यक आहे असेच आपले मत असल्यास अर्थातच त्याविषयी मी अधिक चर्चा करणार नाही. परंतु एरवी हे वाद प्रत्यक्षात झाले त्याहून वेगळ्या पद्धतीने झाले असते तर ते अधिक इष्ट झाले असते असे मानणाऱ्यांपैकी मी आहे. परंतु वादात वापरावयाच्या उपहास-अवहेलनात्मक पद्धतीचा प्रश्न मी एवढ्यावरच सोडून देतो.

अशा वादात पुढील गोष्टींचा विचार प्रामुख्याने व्हावा लागतो. १) मूळ लेखकाने जी मांडणी केलेली आहे ती अचूक आहे की नाही ? २) ती चूक आहे असेच सिद्ध झाल्यास एकूण ग्रंथाच्या मांडणीमध्ये अशा चुकांचे प्रमाण किती आहे ? ३) अशा चुकांच्या विषयी कोणाकोणाला जबाबदार धरता येईल ? यात लेखकाचा समावेश तर असेलच परंतु त्याच-बरोबर त्या ग्रंथाचे प्रसिद्धिपूर्व परीक्षण कोणी केलेले असल्यास ती व्यक्ती व तो ग्रंथ प्रकाशित करण्याची विशेष जबाबदारी विद्याप्रसाराच्या दृष्टीने एखाद्या मंडळाने घेतलेली असल्यास ते मंडळ यांनाही ही जबाबदारी स्वीकारावी लागेल.

वरील तिन्ही वादांचा क्रमशः निर्देश करून या विषयीचे माझे विचार थोडक्यात खालीलप्रमाणे मांडतो.

रेगे-लवंदे वाद :

या वादाचे संदर्भात त्यावेळी मी व्यक्तिशः आपल्याला असे सुचविले होते की आपल्याला व लवंदे यांना मान्य असलेल्या काही विद्वानांच्या समोर हा वाद ठेवून त्यांचा निर्णय आपण सर्वांनी मान्य करावा. याविषयीची माझी कल्पना मी खालीलप्रमाणे मांडली होती.

१) आपण या क्षेत्रातील आपल्याला मान्य असलेल्या विद्वानांच्या नावांची यादी द्यावी.

२) लवंदे यांचेकडून त्यांना मान्य असलेल्या विद्वानांची यादीही मी नंतर मागवून घेईन.

३) या दोन्ही यादीतील जी समान नावे असतील त्या विद्वानांना या विषयीचा निर्णय करण्यासाठी बोलाविण्यात यावे. (दोन्ही याद्यात समान नावेच न आल्यास त्या संपूर्ण याद्याही प्रसिद्ध करता येतील आणि त्यातूनही काही प्रमाणात तरी काही अनुमाने काढता येतील.)

४) परंतु हा वाद होऊ शकला नाही कारण आपण त्याला नवा प्रतिसाद न दिल्यामुळे लवंदे यांना नंतर विचारण्याचा प्रश्नच उद्भवला नाही. परंतु याविषयी आपणाशी व इतरांशी झालेल्या चर्चेत दोन विचार पुढे आले.

अ) एखाद्या वादाचे संदर्भात योग्य निर्णय देऊ शकेल अशी त्या विषयाचा व्यासंग असणारी विद्वान व्यक्ती भारतात कदाचित असणार नाही, असा एक विचार मांडण्यात आला. ही गोष्टही काही विषयांचे संदर्भात मी मान्य करावयास तयार आहे. परंतु पाश्चात्त्य देशांतील या विषयातील तज्ञांचे मत घेणे अशक्य आहे असे मी मानत नाही. वादात भाग घेणाऱ्या दोघांनाही आपले विचार इंग्रजीत मांडणे शक्य आहे, व विशेष परिस्थितीत असा अभिप्राय मागविल्यास परदेशातील तज्ञही आपला अभिप्राय अगत्यपूर्वक कळवितात.

ब) या वादाची जी चर्चा प्रसिद्ध झाली त्यानंतर या वादात त्रयस्थाकडे सोपविण्यासारखे काही मुद्दे राहिलेच नाहीत व ही संपूर्ण चर्चा जो वाचेल अशा कोणालाही या चर्चेचा निष्कर्ष स्वतःदेखील काढता येईल. असाही एक विचार काही मंडळींनी या संदर्भात मांडला. परंतु प्रत्येक बाजूने 'जितं मया 'च्या धूसर

अनुक्रमणिका

आभासमय वातावरणात असा वाद संपवण्यापेक्षा विद्वानाकडून तो विद्वत्तेच्या निखळ कसावर कसोटी लागूनच निर्णित होणे सर्व दृष्टीनी इष्ट होईल असे मला वाटते.

रेगे–जोशी वाद :

वरील वादाच्या संदर्भात सांगितलेल्या गोष्टीं-खेरीज या वादात खालील गोष्टी व्हावयास पाहिजे होत्या.

ज्या विद्वानाकडे हा ग्रंथ पूर्वपरीक्षणासाठी दिला होता त्यांचे याबाबत काय म्हणणे आहे हे कळावयास हवे होते. पूर्वपरीक्षक विद्वानांचा अभिप्राय सदैव गोपनीय असतो असे मानण्याचे कारण नाही. विशेषतः जे पुस्तक प्रसिद्ध झालेले असते ते पूर्व-परीक्षकाच्या मान्यतेमुळेच प्रसिद्ध झालेले असते व अशा वादाच्या वेळी त्याबाबतचे आपले म्हणणे पूर्व-परीक्षकाने स्पष्टपणे मांडणे उचित होईल. एरवी पूर्वपरीक्षकावर येणारा आरोप हा परीक्षण केल्या-खेरीज अभिप्राय दिल्याचा (विद्याभ्यासाच्या क्षेत्रा-तील अनैतिक आचरण केल्याचा) किंवा विषयाच्या अज्ञानाचा असतो. वादाचा इतका धुराळा उडाल्या-नंतर पूर्वपरीक्षकाचे नावही सामान्यपणे खऱ्या अर्थाने गुप्त राहू शकत नाही.

पूर्वपरीक्षकाइतकीच किंबहुना एक सार्वजनिक संस्था म्हणून त्याहूनही अधिक जबाबदारी ज्या मंडळाने असे प्रकाशन केलेले असते त्याची राहाते. पूर्वपरीक्षकाला किंवा अन्य तज्ञांना या संदर्भात विचारून आपली भूमिका स्पष्ट करणे, चुका झालेल्या असल्यास त्यांस मान्यता देणे व झालेल्या नसल्यास लेखकाला उचित संरक्षण देणे ही मंडळाची सार्वजनिक जबाबदारी आहे.

रेगे–बारलिंगे वाद :

या वादाच्या संदर्भात आणखी दोन गोष्टी सुचवाव्या असे वाटते. (१) विद्यापीठाने जर पाठ्य-पुस्तकामध्ये अशा पुस्तकाचा समावेश केलेला असेल तर कुलगुरूंनी लेखकांचेकडून याविषयी त्यांचा खुलासा मागणे इष्ट होईल. लेखक जर विद्यापीठा-तीलच प्राध्यापक असेल तर याविषयी कुलगुरूंनी अधिकच आग्रह राखणे उचित होईल. २) विद्यापीठ अभ्यास मंडळाच्या अनुमतीने नेमल्या गेलेल्या पाठ्यपुस्तकाच्या बाबतीत त्या अभ्यास मंडळाला देखील याविषयीचे आपले म्हणणे स्पष्ट करावयास कुलगुरूंनी सांगितले पाहिजे व त्या मंडळाच्या याविषयीच्या उत्तराला योग्य ती प्रसिद्धीही दिली पाहिजे.

विद्वत्तेच्या क्षेत्रात ज्ञानाचा योग्य तो कस लावावा. परंतु उपहास, अवहेलना यामुळेच केवळ सर्व-सामान्यांना अशा वादात जो रस वाटतो तेवढीच अशा वादातील एकमेव फलनिष्पत्ती होऊ नये असे जर वाटत असेल तर वादाचे काटेकोर नियम आधी आखून घेऊन उभयतांना मान्य अशा तज्ञांच्या उपस्थितीत असे वाद प्रकटपणे झाले पाहिजेत व त्या तज्ञांचा निर्णय अंतिम मानण्याची उभयपक्षांची तयारी असली पाहिजे. अशा वादपद्धतीचा स्वीकार करणे विद्वत्तेच्या क्षेत्रातील कसदार व निरोगी वातावरणाच्या दृष्टीने मला अत्यंत आवश्यक वाटते. व ही रचना उभयपक्षांना मान्य असल्यास या किंवा अन्य अशा कोणत्याही वादांच्या संदर्भात अशा वादाच्या संयोजनाची संपूर्ण जबाबदारी मी घेऊ शकेन.

— देवदत्त दाभोलकर

ता० क० : 'सा ऽ रे ऽ मे ऽ पु ऽ रे ऽ गे ऽ सा' सरस्वतीच्या वीणेचा एक विचित्र झंकार' या शीर्षकाखाली या विषयावर लिहावे असे प्रारंभी मनात होते. (शेवटी 'असा' या कोकणी शब्दातील 'अ' चा सुसंस्कृत अवग्रह झाला आहे हे जाणवावे) परंतु गंभीर विषयात शैलीची सरमिसळ नको म्हणून तो मोह टाळला. अेरवीही त्या शस्त्राने आपल्याशी या क्षेत्रात चर्चेला उतरणे बरे नाही याची विनम्र जाणीव आहेच.

—दे. अ. दा.

सार-संकलन

देश :

अलिगड मुस्लिम विद्यापीठ :

आपल्या गरीब, भुकेकंगाल देशापुढे ज्या अत्यंत बिकट समस्या उभ्या आहेत त्यांतील सर्वांत महत्त्वाची समस्या म्हणजे अलिगड मुस्लिम विद्यापीठाचे 'अल्पसंख्यांक-संस्था' हे जे स्वरूप आहे त्याचे संरक्षण व संवर्धन कसे करावे ही आहे हे सर्वांना माहीत आहेच. अलिगड मुस्लिम विद्यापीठाचे (अमुविचे) 'अल्पसंख्यांक–संस्था' हे स्वरूप किती तीव्र किंवा गडद आहे हे श्री. अरुण शोरी ह्यांनी नुकतेच दाखवून दिले आहे. (इंडियन एक्स्प्रेस, १–१२–७९)

आज अमुविमध्ये १३,७०० विद्यार्थी आहेत. त्यांतील ८२% मुसलमान आहेत. वीस वर्षांपूर्वी हे प्रमाण ६१% इतके होते. मुसलमान विद्यार्थ्यांतील फक्त १३% उत्तरप्रदेश सोडून राहिलेल्या राज्यांतील आहेत. उत्तरप्रदेशांतून जे विद्यार्थी येतात त्यातील ९२% त्या राज्याच्या एकूण ५६ जिल्ह्यांतील २० जिल्ह्यांतून येतात. म्हणजे अमुवि हे भारतीय मुसलमानांचे विद्यापीठ राहिलेले नाही, ते उत्तरप्रदेशाच्या मुसलमानांचे विद्यापीठ राहिलेले नाही, ते केवळ उत्तरप्रदेशाच्या वीस जिल्ह्यांतील मुसलमानांचे विद्यापीठ राहिले आहे.

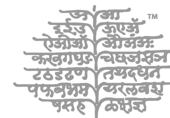
वीस वर्षांपूर्वी अमुविच्या प्राध्यापक वर्गातील ⅓ प्राध्यापक मुस्लिमेतर होते. आज ⅙ मुस्लिमेतर आहेत.

प्रा. ए. सी. निझामी इतिहासविभागाचे प्रमुख आहेत. त्यांचे एक जावई आणि एक कन्या त्याच विभागात प्राध्यापक आहेत. त्यांचे एक चिरंजीव फेलोशिप घेऊन ग्रेट ब्रिटनमध्ये इतिहासाच्या उच्च शिक्षणासाठी गेले आहेत. दुसरे चिरंजीव प्राणिशास्त्राचे व्याख्याते आहेत. तिसरे चिरंजीव इंजिनिअरिंग कॉलेजमध्ये रीडर आहेत. एक भाऊ राज्यशास्त्राचे व्याख्याते आहेत. एक बहीण उर्दूची व्याख्याती आहे.

प्रा. मुख्तियारुद्दिन हे अरबीचे विभागप्रमुख आहेत. त्यांचे एक चिरंजीव, एक कन्या आणि एक सून अरबीच्या परिक्षांत पहिल्या क्रमांकाने उत्तीर्ण झाले व अर्थात्‌च तिघांनाही विभागांत संशोधनासाठी फेलोशिप् मिळाली.

अत्यंत हुषार अशी काही मुसलमान कुटुंबे विद्यापीठाशी संलग्न झाल्यासारखी दिसतात. ख्वाजा ह्या घराण्यातील ४० (चाळीस) व्यक्ती विद्यापीठात पदाधिकारी आहेत. राज्यशास्त्रविभागाच्या प्रमुखांच्या दोन कन्या राज्यशास्त्राच्या परीक्षांत पहिल्या आल्या आणि त्यांना संशोधन–शिष्यवृत्त्यांचा लाभ झाला. ह्याच प्रमुखांचा एक जावई वैद्यकीय महाविद्यालयात व्याख्याता आहे. ह्याच विभागातील एक प्राध्यापक, श्री. नसरिर अली ह्यांच्या पत्नी उप–ग्रंथपाल आहेत. एक पुत्र राज्यशास्त्रविभागातच आणि दुसरा पुत्र प्राणिशास्त्रविभागात ज्येष्ठ तांत्रिक साहाय्यक आहे. एक सून उर्दू विभागात 'सेमिनार' घेते. प्रो. के. एम्. फरुकी हे व्यापारविभागाचे प्रमुख आहेत. त्यांचा एक पुत्र ह्याच विभागात व्याख्याता आहे. एक कन्या समाजशास्त्राची व्याख्याती आहे आणि सून रसायनशास्त्राची व्याख्याती आहे. प्रा. अस्लूब अहमद अन्सारी, इंग्रजी विभागाचे प्रमुख आहेत. त्यांची एक कन्या इंग्रजी विभागात व्याख्याती आहे, दुसरी तत्त्वज्ञानाची व्याख्याती आहे. ह्याच विभागातील एक प्राध्यापक श्री. मस्दुल हसन यांची एक कन्या आणि एक जावई हे तत्त्वज्ञानाचे व्याख्याते आहेत; त्यांची पत्नी उर्दूची व्याख्याती आहे. प्रा. यासिन अन्सारी हे इंजिनिअरिंग महाविद्यालयाचे प्राचार्य आहेत. त्यांचे मेहुणे सिव्हिल इंजिनिअरिंगचे प्राध्यापक आहेत, त्यांचे जावई त्याच कॉलेजमध्ये

अनुक्रमणिका





सिव्हिल इंजिनिअरिंगचे व्याख्याते आहेत. प्रा. महंमद शफी हे विद्यापीठाचे प्रो–व्हाइस-चॅन्सेलर आहेत; त्यांचा मुलगा इंजिनिअरिंगचा रीडर आहे...

तेव्हा अमुवि ही एक अल्पसंख्यांक संस्था आहे आणि तिच्या ह्या स्वरूपाचे संरक्षण करणे आवश्यक आहे हे म्हणणे अपुरे ठरते. ती एक कौटुंबिक संस्था आहे हे ध्यानात घेऊन तिच्या ह्या स्वरूपाचा परिपोष करणे हेही भारतीय लोकशाहीवर निष्ठा असलेल्या निधर्मी नागरिकांचे कर्तव्य आहे.

हिंदू समाजातील जातीयवादी प्रवृत्तीमुळे आणि ह्या समाजाच्या नेहमीच्या कडव्या आणि आक्रमक मनोवृत्तीमुळे मुसलमानांना सामान्यपणे किती असुरक्षित वातावरणात रहावे लागते हेही प्रागतिक आणि निधर्मी मंडळींना माहीत आहेच. अमुविच्या विद्यार्थ्यांभोवतालची असुरक्षितता पराकोटीला पोचली आहे असे दिसते. ९ मे १९७९ ह्या दिवशी ह्या असुरक्षित विद्यार्थ्यांनी दिल्ली येथे जाऊन निदर्शने केली. ही हिंसक निदर्शने होती. ह्या विद्यार्थ्यांना निदर्शने करता यावी म्हणून विद्यापीठाने दोन दिवस वर्ग तहकूब केले होते आणि त्यांच्या खर्चासाठी म्हणून विद्यार्थ्यांना विद्यापीठाच्या निधीतून रु. ७१,००० एवढी रक्कम अधिकाऱ्यांनी दिली. १० मे रोजी विद्यार्थ्यांनी विद्यापीठाच्या प्रांगणात पाच खून केले. ज्यांचे खून करण्यात आले त्यांच्याकडे कोणतीही हत्यारे नव्हती. त्यातील तिघेजण तर केवळ विद्यापीठाच्या आवारातून पलीकडे जाणारे खेडूत होते. असुरक्षिततेच्या भावनेचा हत्याकांडात झालेला हा पहिलाच उद्रेक नव्हता. १९७५ मध्ये रूस मसूद हॉलमध्ये एका विद्यार्थ्याला सुरीने भोसकून ठार मारण्यात आले होते. १९७६ मध्ये व्ही. एम्. हॉल आणि हबिब हॉल यामध्ये दोन खून पाडण्यात आले होते, त्याचवर्षी रूस मसूद हॉलमध्ये एका रिक्षा चालकाचा निर्घृण खून करण्यात आला होता.

हे सर्व प्रकार चालण्यासाठी भारत सरकारने अमुविला १९७८–७९ ह्या वर्षी रु. ६.३ कोटी एवढे अनुदान दिले.

हे मंद मंद पद ...

ईश्वराच्या घरची चक्की अतिशय सावकाश पिसते, पण ती जे पिसते ते अतिशय बारीक पिसते असे एक वचन आहे. न्यायदेवतेची चालही तितकीच सावकाश आहे.

वीस आणि तेवीस जानेवारी १९७८ ह्या दिवशी श्रीमती इंदिरा गांधी यांच्यावर इंडियन पीनल कोडच्या १७८ आणि १७९ ह्या कलमांखाली, शहा आयोगापुढे शपथपूर्वक साक्ष देण्याला त्यांनी नकार दिला ह्या कारणासाठी, दिल्लीच्या चीफ मेट्रोपोलिटन मॅजिस्ट्रेटच्या कोर्टात, खटले दाखल करण्यात आले होते.

चौकशी आयोगांच्या कायद्याच्या कलम ८ प्रमाणे आयोगाला स्वत:च्या कार्यपद्धतीचे (प्रोसिजर) नियमन करण्याचा अधिकार देण्यात आला आहे. आयोग ज्या बाबतीत चौकशी करीत असेल तिच्याशी संबंधित असलेली माहिती उपलब्ध करून देण्याचा आदेश कुणाही व्यक्तीला देण्याचा अधिकार ह्या कायद्याच्या कलम ५ (२) प्रमाणे आयोगाला देण्यात आला आहे. आयोगाला साहाय्य करायला नकार देणे हे इं. पी. को. च्या कलम १७८ आणि १७९ प्रमाणे शिक्षाप्राप्त ठरविण्यात आले आहे.

ह्या माहितीच्या पार्श्वभूमीवर श्रीमती इंदिरा गांधी यांची शहा आयोगाशी झालेली वागणूक, त्यांच्यावर झालेल्या खटल्याची वाटचाल आणि त्याचा निकाल ह्यांची कहाणी ऐकणे मनोरंजक आणि बोधप्रद ठरेल.

२५–१०–७७ : इंदिरा गांधी यांनी ७ नोव्हेंबर रोजी आपल्यापुढे हजर रहावे आणि ज्या पाच गोष्टींचा निर्देश आयोगाने केलेला आहे त्यांच्याविषयी त्यांना माहीत असलेल्या वस्तुस्थितीचे निवेदन त्यांनी करावे अशी विनंती करणारे पत्र शहा आयोग त्यांना पाठवितो.

२७–१०–७७ : ह्या तारखेऐवजी दुसरी अधिक सोयीची तारीख मिळावी अशी विनंती इंदिरा गांधी करतात.

१–११–७७ : नोव्हेंबर २१–२२ ह्या तारखांना त्यांनी हजर रहावे अशी विनंती शहा आयोग करतो.

२०–११–७७ : इंदिरा गांधी यांचे वकील आयोगापुढे त्यांच्या वतीने एक निवेदन वाचून दाखवितात. त्याच्यात शहा आयोगाच्या १–११–७७ च्या पत्रावर काही आक्षेप घेण्यात आलेले असतात;

अनुक्रमणिका





पण "आपण जर कायद्याला अनुसरून चौकशी करण्याचे ठरविले आणि त्या अनुषंगाने एक साक्षीदार म्हणून मला बोलावले तर आपल्या आदेशाचे पालन मी करीन" असे आश्वासन त्यात असते.

२४–११–७७ : शहा परत इंदिराजींना पत्र पाठवितात. त्याच्यात ते संबंधित कायद्याच्या तरतुदींची माहिती देतात आणि डिसेंबर ५ ते १० ह्या दरम्यान आपल्यापुढे हजर रहावे अशी विनंती त्यांना करतात.

२–१२–७७ : इंदिरा गांधी उत्तर देतात. त्याच्यात अगोदरच्या आक्षेपांचा पुनरुच्चार करण्यात आलेला असतो पण आपल्याला बोलावले तर आपण साक्ष देऊ असे आश्वासनही परत देण्यात आलेले असते.

१९–१२–७७ : चौकशी आयोग कायद्याच्या कलम ५ (२) प्रमाणे शहा इंदिरा गांधी यांच्यावर नोटीस बजावतात. पुढील दहा दिवसांच्या अवधीत अकरा बाबतींत तुम्ही लिखित निवेदन सादर करावे अशी ही नोटीस असते. तसेच ९ ते ११ जानेवारी या अवधीत तुम्ही आयोगापुढे समक्ष हजर रहावे असे समन्स त्यांच्यावर बजावतात.

३०–१२–७७ : इंदिरा गांधी नोटिसला उत्तर देतात. कलम ५ (२) आणि इतर कलमे आणि त्यांना अनुसरून करण्यात आलेले नियम आपल्याला लागू पडत नाहीत असा ह्या उत्तराचा मतितार्थ असतो. समन्सच्या संदर्भात त्या १४० साक्षीदारांची यादी देतात आणि ह्या साक्षीदारांची त्यांना उलटतपासणी घ्यायची आहे म्हणून त्यांनी आयोगापुढे उपस्थित असावे अशी मागणी त्या करतात. त्याच दिवशी शहा त्यांना असे उत्तर पाठवितात की इंदिरा गांधी ह्यांना ज्या बाबतीत साक्ष द्यायची आहे त्या बाबतीत ज्या साक्षीदारांनी आयोगापुढे साक्ष दिलेली असेल ते सर्व उलट तपासणीसाठी हजर रहातील.

१९७८ हे वर्ष उजाडते.

२–१–७८ : इंदिरा गांधी उलट लिहितात की एवढ्याने भागणार नाही. ज्यांनी, ज्यांनी प्रतिज्ञापत्रके सादर केली असतील किंवा ज्यांची निवेदने आयोगाच्या कागदपत्रात दाखल करून घेण्यात आलेली असतील ते सर्व उलटतपासणीसाठी हजर असले पाहिजेत.

त्या सर्वांना समन्स पाठविण्यात येते.

९,१०–१–७८ : इंदिरा गांधी यांनी मागणी केलेले सर्व साक्षीदार हजर असतात. पण हे दोन्ही दिवस त्यांच्या वकिलांनी केलेल्या युक्तिवादांमध्ये खर्ची पडतात.

११–१–७८ : इंदिरा गांधी शेकडो व्यक्तींच्या उपस्थितीत आयोगापुढे निवेदन करायला किंवा निवेदन दाखल करायला नकार देतात, शपथ घ्यायला किंवा आपण सत्य सांगू असे विधान करायला नकार देतात, ज्या बाबतीत चौकशी चालू होती त्यांच्याशी संबंधित अशा कोणत्याही प्रश्नाचे उत्तर द्यायला नकार देतात, शपथेवर तोंडी जबानी द्यायला नकार देतात आणि एवढे सर्व झाल्यावर प्रतिपक्षावर आरोप आणि टीका करणारे निवेदन वाचून दाखवितात.

२०, २३–१–७८ : ह्यामुळे, इं. पी. को. ची कलमे १७८ आणि १७९ प्रमाणे त्यांनी गुन्हे केले आहेत अशा तक्रारी दिल्लीच्या चीफ मेट्रोपोलिटन मॅजिस्ट्रेटच्या कोर्टात दाखल करण्यात येतात.

९–६–७८ : ह्या तारखेपर्यंत फिर्यादी पक्ष आपला पुरावा सादर करून संपवितो. इंदिरा गांधी न्यायमूर्ति शहा यांच्यावर साक्षीदार म्हणून समन्स काढावे असा अर्ज करतात.

२२–८–७८ : हा अर्ज नाकारण्यात येतो. आपले निवेदन १५ सप्टेंबर रोजी इंदिरा गांधी यांनी दाखल करावे असा आदेश मॅजिस्ट्रेट देतात.

१४–९–७८ : इंदिरा गांधी मॅजिस्ट्रेटच्या अधिकारक्षेत्राला आव्हान देतात आणि खटला स्थगित करावा असे सांगतात.

१५–९–७८ : ह्या तारखेला त्यांनी आपले निवेदन दाखल करावे असा आदेश इंदिरा गांधी यांना देण्यात आलेला असतो. पण त्यांची प्रकृती अस्वस्थ असल्यामुळे खटला स्थगित करावा अशी विनंती त्यांचे वकील करतात.

२५, २९–९–७८; ५, ७–१०–७८ : मॅजिस्ट्रेटच्या अधिकारक्षेत्राच्या व्याप्तीविषयीचे युक्तिवाद चालतात. ऑक्टोबर १३ रोजी आपण आपला निर्णय देऊ असे मॅजिस्ट्रेट सांगतात.

१२–१०–७८ : आपल्याला व्याख्याने देण्यासाठी परदेशात जाण्याची परवानगी असावी असा अर्ज इंदिरा गांधी करतात.

१३–१०–७८ : मॅजिस्ट्रेट इंदिरा गांधी यांचा त्यांच्या अधिकारक्षेत्राला आव्हान देणारा अर्ज अमान्य ठरवितात.

१६–१०–७८ : मॅजिस्ट्रेट इंदिरा गांधी यांना परदेशी जायला सात अटींवर परवानगी देतात. परदेशी जाण्यापूर्वी आपले निवेदन त्यांनी दाखल केले पाहिजे ही त्यातील एक अट असते. ह्या सर्व अटी आपण मान्य करणारे विशेषतः परदेशी जाण्यापूर्वी आपण आपले निवेदन दाखल करू अशी ग्वाही देणारे निवेदन इंदिरा गांधी दाखल करतात.

पण ह्याच दिवशी त्यांचे वकील असे सांगतात की त्या आज दिल्लीबाहेर आहेत, त्या दुसऱ्या दिवशी दिल्लीला परततील परंतु एका निवडणूक मोहिमेत त्या लगेच गुंतलेल्या असतील आणि म्हणून नोव्हेंबर ६ नंतरची कोणतीही तारीख खटल्यासाठी मुक्रर करावी. तेव्हा इंदिरा गांधी यांनी कबूल केलेले आपले निवेदन दाखल करण्यासाठी नोव्हेंबर ९ ही तारीख मॅजिस्ट्रेट नेमून देतात. हा म्हणजे ज्या दिवशी त्या परदेशी जायला निघणार होत्या त्याचा आदला दिवस असतो.

७–११–७८ : इंदिरा गांधी यांच्याविरुद्ध तक्रार नोंदवून दहा महिने उलटून गेले आहेत. निवेदन दाखल करण्याचे त्यांनी जे कबूल केले होते त्याला दोन दिवस बाकी राहिले आहेत. आता त्या दिल्लीच्या हायकोर्टात अर्ज दाखल करतात आणि चीफ मेट्रोपोलिटन मॅजिस्ट्रेटच्या कोर्टात चाललेले कामकाज रद्दबातल करावे अशी विनंती करतात. शहा आयोगाची कार्यपद्धती नैसर्गिक न्यायाच्या तत्त्वांचा भंग करणारी आहे, न्यायमूर्ती शहा आपल्याविरुद्ध पक्षपाती आहेत, आयोगापुढे साक्ष देण्याने आपण जी गुप्ततेची शपथ घेतली होती तिचा भंग होईल अशी कारणे ह्या अर्जात देण्यात आलेली असतात. ह्याच बरोबर, चीफ मेट्रोपोलिटन मॅजिस्ट्रेटच्या कोर्टात चाललेले कामकाज स्थगित करावे असा अर्जही त्या करतात.

८–११–७८ : हृया दिवशी न्या. चावला इंदिरा गांधी यांना निरपेक्ष आणि संपूर्ण स्थगिती (अॅब्सोल्यूट अॅंड टोटल स्टे) देतात. म्हणजे त्यांना कबूल केलेले निवेदनही दाखल करण्याचे कारण उरले नाही.

११–११–७८ : इंदिरा गांधी परदेशी रवाना होतात.

२९–११–७८ : वरिष्ठ न्यायालय उच्च न्यायालयाने दिलेल्या निरपेक्ष आणि संपूर्ण स्थगितीला मुरड घालतात आणि इंदिरा गांधी ह्यांनी कबूल केलेले निवेदन मॅजिस्ट्रेटच्या कोर्टात दाखल केले पाहिजे असा निर्णय देतात.

८–१२–७८ : चो. मे. मॅजिस्ट्रेटच्या कोर्टात इंदिरा गांधी निवेदन दाखल करतात पण इतर सर्व कामकाज बंद आहे कारण ह्या खटल्याचे कामकाज रद्दबातल करावे ह्या त्यांच्या अर्जावरील निर्णय अजून लागायचा आहे. खटला आता उच्च न्यायालयात सरकला आहे.

९ जानेवारी, १९७८ पासून प्रत्येक दिवशी (सुट्टया वगळून) न्या. चावला ह्यांच्या कोर्टात ह्या खटल्याची सुनावणी होत राहिली होती. मॅजिस्ट्रेटच्या कोर्टातील कामकाज रद्दबातल का करावे ह्याची नवीनवी कारणे सुनावणीच्या प्रगतीबरोबर विकसित होत राहिली. उदा. एक युक्तिवाद असा की इंदिरा गांधी यांनी शपथ घ्यायला कधी नकार दिला नाही कारण न्या. शहा यांनी त्यांना 'शपथ घ्या' असे कधी सांगितले नाही. त्यांनी इंदिरा गांधी यांना 'आपण शपथ घ्यायला तयार आहात का?' असे विचारले आणि त्याला त्यांनी 'नाही' असे उत्तर दिले. ह्या स्वरूपाच्या युक्तिवादांत सुनावणीचे ११५ दिवस खर्ची पडले. इंदिरा गांधी यांचे इतर सांगाती ह्याच स्वरूपाच्या खटल्यांत चिवटपणे गुंतले आहेत. उदा. धीरेन्द्र ब्रह्मचारी ह्यांच्या खटल्याची ४१ वेळा सुनावणी मॅजिस्ट्रेटच्या कोर्टात झाली आणि १२ वेळा उच्च न्यायालयात झाली. खटला चालू आहे. असो.

१० सप्टेंबर १९७९ रोजी दोन्ही पक्षांचे युक्तिवाद आटोपले.

अनुक्रमणिका

प्राज्ञपाठशाळामंडळ ग्रंथमाला

मराठी प्रकाशने

*	वैदिक संस्कृतीचा विकास । तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी	३० रु.
*	अद्वैतसिद्धीचे मराठी भाषांतर (पूर्वार्ध) । ब्र० स्वामी केवलानंदसरस्वती	७५ रु.
*	क्रोचेचे सौंदर्यशास्त्र : एक भाष्य । डॉ० रा० भा० पाटणकर	१० रु.
*	पुरोहितवर्गवर्चस्व व भारताचा सामाजिक इतिहास । डॉ० सुमंत मुरंजन	८ रु.
*	गीता-प्रवेश । डॉ० गो० वि० देवस्थळी	५ रु.
*	लोकशाहीचे धोके । पन्नालाल सुराणा	४ रु.
*	भारतीय स्त्रीधर्माचा आदर्श । सौ० कमल पाध्ये	४ रु.
*	हिंदी साहित्यविचार । प्रा० प्यारेलाल गोहेल	३ रु.
*	महाराष्ट्रातील दुष्काळ व त्यावरील उपाययोजना । चा० अ० दाभोलकर	२ रु.
*	श्री० यशवंतराव चव्हाण–अभिनंदनग्रंथ	२० रु.
*	संशोधन साधना । डॉ० वसंत स० जोशी	१२ रु.
*	ज्ञानदेव चिंतन (संपादित) । डॉ० वसंत स० जोशी	२० रु.
*	आनंदाचा डोह । प्रा० रा० ग० जाधव	८ रु.
*	भावार्थ रामायण (श्री० एकनाथ महाराज कृत) बालकांड	१२ रु.
*	तरंगयामिक व पुंजयामिक । मा० ग० टोळे	५ रु.
*	आर्यांच्या सणांचा प्राचीन व अर्वाचीन इतिहास । ऋग्वेदी	२० रु.
*	वागीश्वरी । डॉ० गो० के० भट	१० रु.

ग्रंथविक्रेत्यांना २० टक्के कमिशन.

प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई (जि. सातारा)

हे मासिक पां. गो. आपटे यांनी दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथे छापून मे. पुं. रेगे यांनी प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई यांचेकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.